قدیم یونانی فلسفہ

امام غزالیؒ کی اہم کتاب مقاصِدُ الفلاسفہ کا اُردو ترجمہ

محمّد حنیف ندوی

مجلس ترقی ادب، لاہور

قدیم یونانی فلسفہ

امام غزالیؒ کی اہم کتاب مقاصد الفلاسفہ کا اردو ترجمہ

از

محمد حنیف ندوی

مجلس ترقی ادب نرسنگھ داس گارڈن کلب روڈ لاہور

قدیم یونانی فلسفہ از: محمد حنیف ندوی (مترجم)

طباعت دوم: مارچ ۲۰۱۴ء/ جمادی الاول ۱۴۳۵ھ

تعداد ۶۰۰

ناشر: ڈاکٹر تحسین فراقی
ناظم مجلسِ ترقیِ ادب، لاہور

مطبع: شرکت پرنٹنگ پریس، نسبت روڈ، لاہور

قیمت: ۴۰۰ روپے

☆☆☆☆☆☆☆

یہ کتاب محکمۂ اطلاعات وثقافت حکومتِ پنجاب کے تعاون سے شائع ہوئی

فہرست

پیش لفظ

اَز مترجم، محمد حنیف ندوی — ۱۵ تا ۱۶

منطقیات

۱ **تمہید**

ریاضیات۔ الٰہیات۔ منطقیات۔ طبیعیات — ۱۹ تا ۲۱

۲ **منطقیات**

تصور کیا ہے؟ تصدیق کیا ہے؟ تصور و تصدیق کی دو عام قسمیں۔ حَد و حجت میں فرق۔ غرضِ منطق کی افادیت۔ علم و منطق میں کیا فرق ہے؟ اس کی اَقسام۔ — ۲۲ تا ۲۷

۳ **دلالتِ اَلفاظ کی نَوعیت**

دلالت کی تین قسمیں۔ دلالتِ اِلتزامی کی حیثیت۔ مفرد و مرکّب۔ جزئی و کلی۔ اِسم، فعل، حرف۔ ایک مغالطے کا جواب۔ — ۲۸ تا ۳۱

۴ **معانیِ کلیہ اَور اس کی قسمیں**

ذاتی و عرضی میں کیا فرق ہے؟ ذاتی کی شرطیں۔ اوّلیت کی تعیین۔ عرضِ مفارق

اُور عرضِ غیر مفارق۔ عرضِ خاص، عرضِ عام۔ جنس و نوع۔ ذاتی کی جواب کے نقطۂ نظر سے ایک اُور تقسیم فصلِ نوع و جنس۔ حد کیا ہے؟ رسم کسے کہتے ہیں؟ حد یا تعریف میں غلط فہمی کیونکر اُبھرتی ہے؟ ۳۲ تا ۳۸

۵ قضایا کی قسمیں

قضیے کی حقیقت۔ قضیۂ حملیہ اور اس کے اجزا، موضوع اور محمول۔ قضیۂ شرطیہ کے مقدم و تالی۔ قضیۂ حملیہ اُور شرطیہ میں کیا فرق ہے؟ متصلہ و منفصلہ میں مابہ الامتیاز۔ موجبہ اُور سالبہ کی تقسیم۔ قضیۂ معدولہ کی تعریف۔ قضایا کی تقسیم بہ اعتبار موضوع کے، مہملہ اُور محصورہ۔ قضایا کی تقسیم بہ اعتبارِ امکان، امتناع اُور وجوب۔ ممکن کا اطلاق دو معنوں پر ہوتا ہے۔ تناقض اُور اس کی شرائط۔ اول۔ ثانی۔ ثالث۔ رابع۔ خامس عکس۔ ۳۹ تا ۴۷

۶ قضایا کی ہیئتِ ترکیبی

قیاس، اس کی قسمیں۔ تعریف۔ قیاسِ اقترانی کیا ہے؟ اشکال۔ شکلِ اول۔ شکل ثانی۔ شکلِ ثالث۔ شکلِ اول۔ شکلِ اول کن کن صورتوں میں نتیجہ خیز ہوتی ہے؟ شکلِ ثانی اُور اس کی ممکن صورتیں۔ اول۔ ثانی۔ ثالث۔ رابع۔ دلیلِ افتراض۔ دلیلِ خلف۔ ۴۸ تا ۵۷

۷ قیاساتِ استثنائیہ

قیاسِ استثنائی کی قسمیں۔ استثنا کی منتج و عقیم صورتیں اُور ان کی وضاحت۔ شرطی منفصل۔ ۵۸ تا ۶۰

۸ قیاسِ خلف استقرا

مثال اُور اقیسہ مرکبہ، دلیلِ خلف کی حقیقت۔ استقرا کسے کہتے ہیں؟ مثال۔ عکس و رد کی کمزوری۔ سبر و تقسیم اُور اس کے نقائص۔ قیاساتِ مرکبہ۔ سادہ مثال۔ منطقی اندازِ بیان اُور اس کی شکلیں۔ ۶۱ تا ۶۷

۹ قیاس کے عناصرِ ترکیبیہ

مواد قیاس اور دینار کی مثال۔ مثال کا انطباق مقدمات پر۔ مقدمات کی تیرہ قسمیں۔ اولیات۔ محسوسات۔ تجربیات۔ متواترات۔ معلومۃ الاوساطِ قضایا۔ کیا حس معیارِ حقیقت ہے؟ مشہورات۔ مشہورات علی الاطلاق صحیح نہیں ہوتے۔ مشہورات میں تفاوت کے اسباب۔ مقبولات۔ مسلمات۔ مشبہات۔ مشہورات فی الظاہر۔ مظنونات۔ مخیلات۔ ۶۸ تا ۷۷

۱۰ مذکورہ مقدمات اور ان کا محلِ استعمال

جدلیات کے فوائد۔ ۷۸ تا ۸۰

۱۱ سہو و مغالطہ کب اُبھرتا ہے؟

دس نکات۔ ۸۱ تا ۸۴

۱۲ قیاس و برہان کے متعلقات

ہل، ما، ای اور لم کے منطقی استعمالات۔ ۸۵ تا ۸۶

۱۳ برہانِ لمی و انی

برہانِ لمی۔ برہانِ انی۔ ۸۷ تا ۸۸

۱۴ علومِ برہانیہ

موضوع کیا ہوتا ہے؟ اعراضِ ذاتیہ کی تعریف۔ مسائل، مطالب، نتائج۔ مسائل کی قسمیں۔ مبادی۔ اُصولِ متعارفہ اور اُصولِ موضوعہ میں فرق۔ ۸۹ تا ۹۲

۱۵ مقدماتِ برہانیہ کی شرائط

شرطِ اول۔ شرطِ ثانی۔ شرطِ ثالث۔ شرطِ رابع۔ ذاتی کی تعریف۔ ذاتی سے کون اِطلاق مراد ہے؟ ۹۳ تا ۹۶

الٰہیات

۱۶ الٰہیات

الٰہیات سے پہلے کیوں تعرض کیا گیا؟ ۹۹

۱۷ مقدمہ اولیٰ

تقسیم علوم۔ اوّل: عملی علم۔ ثانی: نظری علم۔ علمِ عملی کی تین قسمیں،
شرعیات وسیاسیات۔ ثانی: تدبیرِ منزل۔ اخلاقیات۔ علمِ نظری کی اَقسامِ ثلاثہ۔ ۱۰۰تا۱۰۳

۱۸ مقدمۂ ثانی

طبیعیات۔ ریاضی۔ الٰہیات ۱۰۴تا۱۰۵

۱۹ مقالات

مقالۂ اولیٰ۔ وجود کی منطقی تعریف نہیں ہوسکتی۔ وجود کی اَقسام۔ جواہرِ اَربعہ۔ کیا
صورت عرض ہے؟ متکلمین کا عقیدہ۔ جسم کی تعریف۔ جسم کی ایک اَور تعریف۔ ۱۰۶تا۱۱۰

۲۰ جسم کی ترتیب وساخت میں اِختلاف

جسم کی ترتیب وساخت کے بارے میں تین رائیں۔ دلیلِ اوّل۔ دلیلِ ثانی۔
دلیلِ ثالث۔ دلیلِ رابع۔ دلیلِ خامس۔ دلیلِ سادس۔ مادّہ کے بارے میں
دوسرے نقطۂ نظر کی غلطی۔ اتصال اور محلِ اتصال میں فرق۔ تیسری رائے کی اصابت۔ ۱۱۱تا۱۱۷

۲۱ ہیولا وصورت میں تلازم

دلیلِ اوّل۔ دلیلِ ثانی۔ ایک اعتراض اَور اس کا جواب۔ ۱۱۸تا۱۲۱

۲۲ اعراض یا مقولاتِ عشر

پہلی تقسیم۔ کمیت کی تعریف۔ کیفیت۔ دُوسری قسم۔ اِضافت۔ این۔ متی۔ وضع۔
جدت۔ فعل۔ انفعال۔ ۱۲۲تا۱۲۴

۲۳ مقولات کی مزید قسمیں

خط۔ سطح۔ جسم۔ حرکتِ وہمیہ سے بھی اَبعادِ ثلاثہ کا مفہوم سمجھا جا سکتا ہے۔ زمان۔ کمیتِ منفصلہ۔ کیفیت۔ کیا دائرہ پایا جاتا ہے؟ مقولاتِ عشر کے اِطلاق کی نوعیت۔ وجود کا اِطلاق مقولاتِ عشر پر بر بِنائے تواطؤ نہیں۔ ۱۲۵ تا ۱۳۲

۲۴ موجود کی ایک اَور تقسیم

مجرد کلی کا اِطلاق جزئیاتِ کثیرہ پر نہیں ہوتا۔ ثالث: فصول حقیقتِ جنسیہ کا حصہ نہیں۔ رابع: عرضی ہمیشہ معلول ہوتی ہے۔ علت کو معلول سے پہلے ہونا چاہیے۔ انیت و ماہیت کا ایک ساتھ تحقق۔ کلی، جنسی و نوعی میں فرق۔ ۱۳۳ تا ۱۳۸

۲۵ موجود کی تقسیمِ ثالث

مرتبہ اوّل: واحد حقیقی۔ مرتبہ ثانیہ۔ مرتبہ ثالثہ۔ واحد مجازی اَور اس کی قسمیں۔ الھوھو۔ کثیر کی اَقسام۔ عدم۔ اِضافت۔ ضدین۔ ۱۳۹ تا ۱۴۳

۲۶ تقسیمِ رابع

اول: تقدمِ زمانی۔ ثانی: تقدم بالرتبہ۔ ثالث: تقدم بالشرف۔ رابع: تقدم بالطبع۔ خامس: تقدم بالذات۔ ۱۴۴ تا ۱۴۵

۲۷ تقسیمِ خامس

علت کی تعریف۔ عللِ اَربعہ۔ علتِ غائی کی پہچان۔ علتِ فاعلی کی دو قسمیں۔ علتِ غائی کی اہمیت۔ علت بالذات اَور علت بالعرض۔ ۱۴۶ تا ۱۴۹

۲۸ تقسیمِ سادس

غیر متناہی کی اَقسام۔ اَبعاد متناہی ہیں۔ دُوسری دلیل۔ علل بھی متناہی ہیں۔ ۱۵۰ تا ۱۵۲

۲۹ تقسیمِ سابع

قوت و فعل کا مفہوم۔ بِالقُوَّۃ کا ایک اَور استعمال۔ اوّل: امکان، حدوث اَور موضوع و محل۔ ۱۵۳ تا ۱۵۵

۳۰	تقسیمِ ثامن اِمکان، وجوب اَور اِمتناع۔ اعتباراتِ ثلاثہ۔ ایک اَور اَہم سوال، خدا تعالیٰ کن معنوں میں عالم کا خالق و فاعل ہے؟ کیا اللہ تعالیٰ کے بغیر یہ کارخانہ زِندہ رَہ سکتا ہے؟ اِس طرزِ اِستدلال کی خامیاں۔ فاعل و قدیم کی کیوں حاجت ہے، اس کی وضاحت۔	۱۵۶ تا ۱۶۲
۳۱	مقالۂ ثانیہ: واجب الوجود اور اس کے لوازم (۱) واجب الوجود کبھی عرض نہیں ہوتا۔ (۲) یہ جسم بھی نہیں ہوسکتا۔ (۳) صورت بھی نہیں ہوسکتا۔ (۴) اس کی انیت و ماہیت کا اتحاد۔ (۵) غیر سے تعلق کی نوعیت۔ (۶) کیا یہ تضایف ہے؟ (۷) کیا دو واجب الوجود ہوسکتے ہیں؟ (۸) صفتِ زائدہ واجب الوجود۔ (۹) اس کی ذات ہر نوع کے تغیر سے پاک ہے۔ (۱۰) واحد سے واحد ہی صادِر ہوتا ہے۔ (۱۱) واجب الوجود جوہر بھی نہیں۔ کیا وجود کا اِطلاق واجب الوجود اَور موجود پر یکساں ہوتا ہے؟ (۱۲) واجب الوجود ہی مصدرِ کائنات ہے۔	۱۶۳ تا ۱۷۴
۳۲	مقالۂ ثالثہ: مقدمہ کیا صفات تعدّد و کثرت کا موجب ہیں؟ (۱) واجب الوجود خود اپنی ذات کا علم رکھتا ہے۔ (۲) یہ علم ذات سے کوئی زائد شے نہیں۔ (۳) مبدأ اوّل تمام تفصیلات کو جانتا ہے۔ (۴) معلومات کی کثرت کے باوجود اس کا علم واحد ہے۔ (۵) مبدأ اوّل کا علم جزئی نہیں کلی ہے۔ (۶) مبدأ اوّل صفتِ ارادہ سے متصف ہے اَور اِرادہ علم و ذات ہی سے تعبیر ہے۔ (۷) مبدأ اوّل قادِر ہے۔ (۸) مبدأ اوّل حکیم ہے۔ (۹) مبدأ اوّل جواد ہے۔ (۱۰) مبدأ اوّل اپنی ذات میں مسرور ہے۔ قوّتِ عقلی کیوں افضل ہے۔ لذّت سے محرومی کے اَسباب۔ مبدأ اوّل کی لطف اندوزی۔ ملائکہ کا اَندازِ سرور۔	۱۷۵ تا ۱۹۹

۴۳ مسئلۂ صفات میں حرفِ آخر

الٰہیات میں مقایسہ ہی علم کا واحد ذریعہ ہے۔ ۲۰۰ تا ۲۰۳

۴۴ مقالۂ رابعہ

جواہر و موجودات کی تین قسمیں۔ حقیقتِ اوّل کا بیان۔ لازم اوّل: ترکیب، حرکت کی متقاضی ہے۔ لازم ثانی: جسم محدد جہات کے لیے محیط ہونا ضروری ہے۔ لازم ثالث: حقیقتِ زمان۔ لازم رابع: ہر ہر مرکب حرکت کے وقت ایک میلان کا مقتضی ہے۔ لازم خامس: اَجسام کی حرکت مستقیم ہے اور اس پر دلیل۔ لازم سادس: تمام اَجسام غیر متناہی علل کے متقاضی ہیں اور غیر متناہی علل حرکتِ دَوری کے طالب ہیں۔ ۲۰۴ تا ۲۱۸

۴۵ اَجسامِ سماوی کی نوعیّت

دعویٰ اُولیٰ: اَجسامِ سماویہ متحرک بالارادہ ہیں۔ دعویٰ ثانیہ: اَجرامِ سماویہ کو حرکت میں لانے والی چیز نفسیاتی اور رُوحی ہے۔ دعویٰ ثالثہ: علویات کی حرکت عقلی ہے سفلی وجسمانی نہیں۔ دعویٰ رابعہ: عقولِ مجرّدہ کا اِثبات۔ دعویٰ خامسہ: اَجرامِ سماویہ کے مزاج میں اِختلاف۔ دعویٰ سادسہ: اَجرامِ سماویہ ایک دُوسرے کی علت ہیں۔ دعویٰ سابعہ: عقولِ مجرّدہ کی تعداد اَجرامِ سماوی سے کم نہیں۔ ۲۱۹ تا ۲۳۳

۴۶ مقالۂ خامسہ

اصل اَشکال اور اس کا جواب۔ وجود کے دو پہلو۔ ترتیبِ اَشیا کا نقشہ۔ نقص قابل کی جہت سے ہے۔ شرور و مصائب کی توجیہ۔ ۲۳۴ تا ۲۴۵

طبیعیات

۴۷ طبیعیات ۲۴۹

۳۸ مقالۂ اولیٰ

حرکت اور اس کی قسمیں۔ ۲۵۰ تا ۲۵۴

۳۹ مکان

مکان کی خصوصیاتِ اَربعہ۔ اِبطالِ خلا کے دلائل۔ ۲۵۵ تا ۲۶۰

۴۰ مقالۂ ثانیہ

بسائط کی بحث۔ عناصر و طبائع۔ دعوٰی اولیٰ۔ دعوٰی ثانیہ: صفاتِ اَربعہ اعراض ہیں، صور نہیں۔ دعوٰی ثالثہ: ثالث۔ دعوٰی رابعہ: عناصرِ اَربعہ مقدار کی کمی بیشی کے متحمل ہیں۔ دعوٰی خامسہ۔ دعوٰی سادسہ: سفلیات فلکیات سے متاثر ہوتے ہیں۔ دعوٰی سابعہ: عناصرِ بسیطہ کی صحیح جگہ۔ ۲۶۱ تا ۲۷۵

۴۱ مقالۂ ثالثہ: اِمتزاج و ترکیب کے مسائل

(۱) حقیقتِ امتزاج۔ (۲) زمین کے طبقے۔ (۳) بخارات و دُخان کی رنگارنگ شکلیں۔ (۴) صاعقہ، شہابِ ثاقب، دُم دار ستارہ وغیرہ کی توجیہ۔ (۵) معادن کے ذخائر کیوں کر پیدا ہوتے ہیں۔ ۲۷۶ تا ۲۸۶

۴۲ مقالۂ رابعہ

نفسِ نباتی۔ قوتِ مولدہ۔ نفسِ حیوانی۔ ۲۸۷ تا ۲۹۰

۴۳ اِدراکاتِ ظاہرہ کی حقیقت

لمس۔ شم۔ سمع۔ ذوق۔ بصر و رویت۔ ۲۹۱ تا ۲۹۷

۴۴ حواسِ باطنہ کی تفصیلات

حسِ مشترک۔ قوتِ متصورہ۔ قوتِ وہمیہ۔ ذاکرہ۔ متخیلہ اور اس کی خصوصیات۔ ۲۹۸ تا ۳۰۱

۴۵ نفسِ انسانی کی حقیقت
نفسِ انسانی کی دو قوتیں۔ اِدراکِ بصر کی بے چارگی۔ عقل اَور دُوسرے اِدراکات میں فرق۔ مراتبِ عقل کی تفصیل۔ علامتِ اولیٰ۔ علامتِ ثانیہ۔ علامتِ ثالثہ۔ علامتِ رابعہ۔ علامتِ خامسہ۔ علامتِ سادسہ۔ علامتِ سابعہ۔ علامتِ ثامنہ: برہان۔ عقل جسم میں انطباع پذیر نہیں، اس پر برہانِ اوّل۔ علامتِ تاسعہ: برہانِ ثانی۔ علامتِ عاشرہ، عقل کی تجرید پر سب سے بڑی دلیل۔ علامتِ حادی عشر۔ ۳۰۲تا۳۱۶

۴۶ مقالۂ خامسہ: عقلِ فعال کی فیض رسانیاں
(۱) نفس کی عقلِ فعال پر دلالت۔ (۲) عقلِ فعال کی فیض رسانیوں کی کیفیت۔ (۳) سعادت۔ (۴) شقاوت۔ (۵) رویائے صادقہ۔ (۶) اضغاثِ احلام کی توجیہ۔ (۷) عالمِ بیداری میں اُمورِ غیبیہ کو جان لینا۔ بیداری میں بعض غیر موجود صورتوں کو دیکھنا۔ نفس کی قوتِ تاثیر۔ دُوسری خصوصیت۔ تیسری خصوصیت۔ العاشر۔ ۳۱۷تا۳۳۵

☆☆☆

پیش لفظ

"قدیم یونانی فلسفہ" غزالیؒ کی معروف کتاب "مقاصدُ الفلاسفہ" کا اُردو ترجمہ ہے۔ غزالیؒ، اِسلام کی فکری تاریخ میں وُہ پہلے اَور آخری فلسفی ہیں جنھوں نے علم ودانش کے رائجُ الوقت پیمانوں کا اَز سرِ نَو جائزہ لیا' جنھوں نے یونانی صنم خانوں پر بھرپور وار کیا اَور علم وآگہی کے نئے سرچشمے کی نشان دہی کی۔ "المنقذ" اَور "تہافتہُ الفلاسفہ" اِس سلسلے کی نہایت ہی اَہم کڑیاں ہیں۔ تہافت میں اُنھوں نے جودتِ طبع' نکتہ سنجی اَور لطائفِ فکر کے وُہ جوہر دِکھائے ہیں جو بجائے خود لائقِ مطالعہ ہیں۔ اُن کی فکری بلندیوں سے نہ صرف مشرق آگاہ ہے بلکہ جدید ترین مغرب بھی متاثر ہے۔ مثلاً پاسکل (Pascal) جب یہ کہتا ہے کہ دِل کی اپنی منطق ہے اَور اِستنباط و اِستدلال کے اَپنے معیار ہیں' جن سے ذہن ودماغ قطعی آشنا نہیں' تو اِس میں صاف طَور پر غزالیؒ کے اُس نظریۂ علم واِدراک کی جھلک دِکھائی دیتی ہے جس میں اُنھوں نے علم ویقین کا رُخ' ظاہر سے ہٹا کر' باطِن کی طرف موڑا ہے۔ اُن کی زِندگی کا اصلی مشن چونکہ فلسفۂ یونانی کی واماندگیوں کو ظاہر کرنا تھا اَور ابنِ سینا اَور فارابی کی پھیلائی ہُوئی غلط فہمیوں کا اِزالہ کرنا تھا' اِس لیے ضروری تھا کہ اِس فریضے سے عُہدہ برا ہونے سے پہلے' فلسفیانہ حلقوں میں اپنی فلسفہ دانی کی دھاک بٹھائیں۔ "مقاصدُ الفلاسفہ" کی تصنیف اِسی غرض سے تھی۔ اِس میں اُنھوں نے منطق' الٰہیات اَور طبیعیات ایسے خشک مضامین کو اَیسے واضح' شگفتہ اَور سمجھ میں آنے والے اَنداز میں بیان کیا ہے کہ جس سے اُن کی فلسفیانہ صلاحیتوں میں کوئی شک نہیں رہتا اَور اِس لحاظ سے بلا شبہ وُہ اپنے اِس مقصد میں کامیاب رہے ہیں۔ ہم نے اِس کو ترجمے کے لیے کیوں چُنا' اِس کی چند وُجوہ ہیں:

(۱) ہمیں چونکہ غزالیؒ کی فلسفیانہ تصنیفات سے خصوصیت سے دِلچسپی ہے' اِس لیے قدرتاً

اُن کی اِس کتاب کو بھی ہمارے دائرۂ اِنتخاب وکاوِش سے باہر نہیں رَہنا چاہیے تھا۔

(۲) یونانی فلسفے کو اوّل اوّل دُنیائے علم تک پہنچانے والے عرب ہیں۔ یورپ میں یہ جس شکل وصورت میں اِشاعت پذیر ہُوا ہے' اُس میں کہیں کہیں اِصطلاحات ومعانی کا گہرا اِختلاف پیدا ہو گیا ہے۔ اِس ترجمے سے وُہ حضرات' جنھوں نے اِن علوم کا مطالعہ مغربی زبانوں میں کیا ہے' آسانی سے اُس اِختلاف کو محسُوس کر سکیں گے اَور دیکھ سکیں گے کہ عربوں نے اَخذ و ترجمہ میں کس درجہ دیانت داری' سلیقے اَور خوش ذوقی کا ثبوت دیا ہے!

(۳) مدّت سے ہمارے ذہن میں یہ تجویز تھی کہ اگر علومِ عقلیہ کو اُردو میں پڑھایا جائے اَور عربی کے دقیق ومغلق متُون کے بجائے' اپنی زبان میں یونانی عقلیات کا مطالعہ کیا جائے تو صرف اِس سے ہمارے علما کی آدھی مصیبت ختم ہو جاتی ہے اَور وُہ بغیر کسی زحمت میں پڑے اِس لائق ہو جاتے ہیں کہ اپنی بہترین ذہنی قوّتوں کو قرآن و حدیث اَور جدید ترین علوم کی اعلیٰ تعلیم کی طلب وجستجو میں کھپا سکیں۔

ہمارا یہ ترجمہ اِس خواب کی تعبیر کی طرف پہلا قدم ہے۔ اِس میں ہم نے مقدور بھر کوشش کی ہے کہ علم واَدب کے تقاضے پہلو بہ پہلو رہیں اَور کسی طرح بھی مضامین کی خشکی اَور اغلاق' قاری کی دِلچسپیوں کو مجروح نہ کرنے پائیں۔ دُوسرے لفظوں میں' ہم نے سعی کی ہے کہ غزالیؒ کے اَپنے پیرایۂ بیان کی خوبیوں کو اُردو میں جوں کا توں برقرار رکھا جائے۔ اُمید ہے' قدیم طرز کے علمی مدارِس میں اِس کوشش کو قدر کی نگاہ سے دیکھا جائے گا۔

محمد حنیف ندوی

منطقیات

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

الحمد الله الذی عصمنا من الضلال و عرفنا مزلة اقدام الجهال و الصلوة علی الخصوص من ذی الجلال بالقبول و الاقبال. محمد المصطفیٰ خیر خلقه و علی آله خیر آل.

امابعد۔ تم نے یہ چاہا ہے کہ میں جہاں تک گروہِ حکما کی ہرزہ سرائی اور ہلاکتِ فکری کا تعلق ہے اس کے بارے میں ایک تسلی بخش کتاب لکھوں، جس میں کہ اُن کے تناقضات کو واضح کیا جائے اور یہ بتایا جائے کہ عوام الناس کو یہ کن کن مسائل میں گمراہ کرتے ہیں۔ لیکن تمھارا یہ مقصد اُس وقت تک حاصل ہونے والا نہیں جب تک کہ اُن کے معتقدات و افکار سے پوری پوری واقفیت نہ بہم پہنچالو۔ بغیر علم کے ان کی گمراہیوں کی نشان دہی کرنا اندھیرے میں ٹامک ٹوئیاں مارنے کے مترادف ہے۔ اِس بنا پر میں نے یہ طے کیا ہے کہ ان کی ہرزہ سرائی اور ہلاکت سے تعرض کرنے سے قبل ان کے علوم سے متعلق ایک مختصری کتاب رقم کروں، جس میں کہ بغیر کسی بحث و تمحیص کے ان کے مقاصد بیان کر دیے جائیں جو علومِ منطق سے متعلق ہیں یا طبیعیات و مابعد الطبیعیات کے نام سے پکارے جاتے ہیں۔ اِس کتاب سے میری غرض و غایت صرف تفہیم اور سمجھانا ہے۔ چنانچہ اِس میں اُن باتوں کا تذکرہ نہیں کروں گا کہ جو بمنزلہ حشو و زوائد کے ہیں اور جن کا تعلق اُن کے اصل مقاصد سے نہیں ہے۔ اُن مسائل سے جو اِس کتاب میں آئیں گے یہ نہ سمجھا جائے کہ میں اُن سے متفق ہوں یا میری بھی یہی رائے ہے۔ بلکہ میں جو کچھ اس میں درج کروں گا، اُس میں فقط اُن ہی کے مذہب و افکار کی ترجمانی ہوگی۔ اِس کتاب کا نام "مقاصد الفلاسفہ" ہے۔

اِس تمہید کے بعد آپ کو معلوم ہونا چاہیے کہ یہ گروہ چار علوم کو بحث و نظر کا موضوع ٹھہراتا ہے۔ ریاضیات، منطقیات، طبیعیات، اور الٰہیات۔

ریاضیات

ریاضیات حساب و ہندسہ میں غور و فکر سے تعبیر ہے۔ ظاہر ہے کہ اس میں کوئی بات نہیں جو عقل و خرد کے خلاف ہو۔ اور نہ اِس میں ایسے اُصولوں کی وضاحت ہے کہ جن کی تکذیب و تردید ضروری ہو یا جن سے کوئی اِختلافی مسئلہ پیدا ہوتا ہو۔ اِس لیے اِس کی تفصیلات بیان کرنا ہم غیر ضروری سمجھتے ہیں۔

الٰہیات

اِس میں اُن کے عقائد و اَفکار کا یہ عالم ہے کہ حق و صداقت کی مقدار تو بہت ہی کم اور نادر ہے' اور باطل و غلط کی بہتات اور کثرت ہے۔

منطقیات

یہ ایسا فن ہے کہ اِس کی اکثریت حق و صواب پر مبنی ہے' اور خطا و لغزش کے اِمکانات بہت ہی کم ہیں۔ اِس کی غرض و غایت چونکہ طرقِ استدلال کی صحت و اُستواری کی نگرانی اور رعایت ہے' اس لیے جہاں تک معانی و مقاصد کا تعلق ہے' ان میں تو تمام اہلِ نظر حکما و متکلمین متفق ہیں۔ اختلاف کہیں کہیں اصطلاحات و ایرادات کے غلط استعمال سے اُبھرتا ہے۔

طبیعیات

اِس میں حق و باطل اِس طرح گڈ مڈ ہو گئے ہیں' اور صحت و صواب لغزش و خطا کے ساتھ اِس طرح دست و گریباں ہے کہ فیصلہ مشکل ہے' اور یہ بتانا دُشوار ہے کہ حق و باطل میں کون غالب ہے اور کون مغلوب' کون راجح ہے اور کون مرجوح۔ اِس کی پوری پوری تفصیل تو ہماری کتاب ''تہافت الفلاسفہ'' میں درج ہو گی۔ اور اس میں بتایا جائے گا کہ کن چیزوں کے بطلان سے متعلق یقین رکھنا

چاہیے۔ یہاں فاسد و غیر فاسد میں تمیز کیے بغیر صرف اِن کے مقاصد بیان کیے دیتے ہیں۔ جب اِن سے فارغ ہوں گے تو انشاء اللہ پھر ایک الگ اور مستقل بالذات کتاب کی تیاری میں لگ جائیں گے۔ اب پہلے یہ معلوم کرو کہ علومِ منطقیہ کن حقائق پر مشتمل ہیں۔

☆☆☆

منطقیات

(منطق کیا ہے؟ اس کا فائدہ اور اَقسام)

علوم و معارف کی اگرچہ بے شمار شاخیں ہیں' مگر استقصا کرو گے تو معلوم ہوگا کہ سب کی سب بہرحال تصوّر و تصدیق کے دو خانوں میں منقسم ہیں۔

تصور کیا ہے؟

تصور اُن حقائق و ذوات کے اِدراک سے تعبیر ہے کہ جن کے لیے کوئی مفرد لفظ استعمال کیا جائے۔ جیسے جسم' شجر' ملک اور جن اور رُوح وغیرہ۔ یعنی اِس طرح کے اَلفاظ کے جو معنی ہیں' اُن کا اِدراک تصوّر ہے۔

تصدیق کیا ہے؟

تصدیق اِس طرح کے اِدراک کو کہتے ہیں کہ جو دو یا دو سے زیادہ تصورات پر مشتمل ہو۔ جیسے یہ کہنا کہ عالم حادث ہے' معصیت پر سزا دی جائے گی وغیرہ۔ تصدیق کے لیے ضروری ہے کہ وہ جن تصورات پر مبنی ہو اُن کا پہلے سے علم ہو۔ کیونکہ جو شخص عالم کی حقیقت سے بے بہرہ ہے یا لفظ حادث کا مفہوم نہیں سمجھ سکتا' اُس کے نزدیک ''عالم حادث ہے'' کے کچھ معنی نہیں اور اُس کے

نزدیک یہ جملہ اور یہ جملہ کہ عالم صادث ہے، ایک ہی درجے کا ہے۔ یہ یاد رہے کہ صادث بے معنی لفظ ہے۔ کیونکہ اس جملے کی نہ تو تصدیق ممکن ہے، اور نہ اسے جھٹلایا ہی جا سکتا ہے۔ اِسی طرح اگر کوئی مثلاً لفظ عالم کے بجائے کوئی مہمل لفظ استعمال کرے تو بھی اس کا سمجھنا دشوار ہو جائے گا۔

تصوّر و تصدیق کی دو عام قسمیں

تصوّر و تصدیق دونوں کی ایک تقسیم یہ ہے کہ یا تو یہ ایسے ہوں گے کہ ان کا اِدراک بغیر کسی بحث وطلب کے خود بخود ہو جائے گا۔ اور یا پھر اس کے لیے طلب وجستجو درکار ہوگی۔ وہ تصوّر جو بغیر کسی کاوشِ فکری کے ذہن میں خود بخود اُبھر آتا ہے، اُس کی مثال ''موجود'' اور ''شے'' وغیرہ ہے کہ جب یہ دو لفظ بولے جائیں گے، فوراً ذہن ان کے معانی کی طرف متبادر ہوگا۔ اور تصوّر کی وہ قسم جو کاوش وطلب چاہتی ہے، اس کی مثال حقیقت روح جن اور فرشتہ وغیرہ ہے۔ اِسی طرح وہ تمام چیزیں ہیں جو عالمِ خفا سے تعلق رکھتی ہیں۔

یہی حال تصدیق کا ہے۔ اِس کی بھی دو قسمیں ہیں۔ ایک تصدیق وہ ہے جو معلوم ہے اور ذہن وفکر کو اِس کی حقیقت کے پا لینے میں کوئی کاوِش ودِقت محسوس نہیں ہوتی۔ مثلاً جب ہم کہیں کہ دو ایک سے زیادہ کو کہتے ہیں یا جیسے وہ تمام اُشیا جو باہم مساوات کی نسبت رکھتی ہیں، ایک دوسرے کے مساوی ہوتی ہیں۔ یہ ایسے جملے ہیں کہ ان کے اِدراک میں طلب واِستدلال کی قطعی حاجت نہیں۔ اس میں حسیات اور مقبولات کو بھی شمار کرو۔ تصدیق کی اِس نوعیت کی کوئی تیرہ قسمیں ہیں۔ ان کی تفصیل آگے آئے گی۔

تصدیق کی دوسری قسم وہ ہے، جس کا اِدراک فکر وتامل کا محتاج ہے۔ جیسے عالم حادث ہے۔ اجسامِ انسانی کو دوبارہ زندہ کیا جائے گا۔ یا اطاعات پر اجر وصلہ مترتب ہوگا۔ یہ ایسے جملے ہیں کہ فکر وتامل اور کاوِش وفکر کے متقاضی ہیں۔

حدّ وحجت میں فرق

وہ تصوّر جس کا اِدراک فکر وکاوِش کا طالب ہے، اُس کی حقیقت اُس وقت تک معلوم نہیں ہو

سکتی جب تک اس کی تعریف نہ کی جائے۔ اسے حد کہتے ہیں۔ اور وہ تصدیق جس کا فہم طلب ودلیل پر موقوف ہے' اس کی حقیقت اُس وقت تک واضح نہیں ہو پاتی' جب تک اس کی کنہ پر روشنی نہ ڈالی جائے' اسے حجت کہتے ہیں۔

پھر تصدیق کی دونوں قسموں کو جاننے کے لیے یہ ضروری ہے کہ وہ جن تصوّرات پر مشتمل ہیں' اُن تصوّرات کا پہلے سے علم ہو۔ کیونکہ اگر ہمیں انسان کا مفہوم معلوم نہیں اور ہم پوچھتے ہیں کہ انسان کی کیا تعریف ہے اور جواب میں کہا جاتا ہے کہ اِس کا اِطلاق حیوانِ ناطق پر ہوتا ہے تو ہمیں پہلے سے لفظ حیوان اور لفظ ناطق کے مفہوم سے آشنا ہونا چاہیے جب جا کر انسان کی اس تعریف سے ہم فائدہ اٹھائیں گے' ورنہ یہ اسی طرح کی بات ہوگی جیسے کوئی یہ کہہ دے عالم حادث ہے۔ اور اس کا ثبوت اس طرح مہیا کرے کہ عالم مصوّر ہے۔ اور ہر ہر مصوّر حادث ہے۔ لہٰذا ثابت ہوا کہ عالم حادث ہے۔ یہ جملہ ہمارے لیے اِس بنا پر نا قابلِ فہم ہے کہ اول تو ہم یہ نہیں جانتے کہ عالم مصوّر ہے۔ پھر ہمارے پاس اس کا کوئی ثبوت نہیں پایا جاتا کہ مصوّر کا حادث ہونا لازمی ہے۔

غرض

غرض یہ ہے کہ علم کی ہر وہ نوعیت جو طلب وکاوِش سے حاصل ہوتی ہے' اُس کے لیے ضروری ہے کہ وہ جن تصوّرات پر مشتمل ہو' وہ تصوّرات جانے بوجھے ہوں اور غیر منتہی نہ ہوں۔ بلکہ آخر میں جا کر ایسی معلومات پر ختم ہوتے ہوں کہ جو از قبیلِ اوائل و بدیہات ہوں اور غریزۂ عقلیٔ پہلے سے ان کی صحت واستواری کے بارے میں مطمئن ہو۔

منطق کی اِفادیت

جب یہ ثابت ہو چکا کہ کسی مجہول کا علم بجز اِس کے حاصل نہیں ہوتا کہ اس کا تعلق کسی معلوم سے ہو' تو یہ بات ہمیشہ ذہن میں رہنا چاہیے کہ اِس کے یہ معنی نہیں ہیں کہ ہر ہر معلوم ہر ہر مجہول کے لیے علم ومعرفت کی راہیں کشادہ کرتا ہے۔ بلکہ ہر مجہول کے لیے کچھ مخصوص نوع کے معلوم ہوتے ہیں کہ جن سے اس مجہول کی عقدہ کشائی ہوتی ہے۔ اب یہ جاننا چاہیے کہ اگر اس عقدہ

کشائی اور کشفِ مجہول کا تعلق تصورات سے ہے تو اسے حد یا رسم کہا جائے گا۔ اور اگر تصورات کے بجائے اس کا تعلق علومِ تصدیقیہ سے ہوگا تو اسے حجت کہیں گے اور اس کی کئی قسمیں ہیں۔ ایک قسم کا نام قیاس ہے اور ایک کا نام استقرا و تمثیل وغیرہ ہے۔

اَب یہ جس کو ہم رسم یا حد کہتے ہیں یا حجت کے نام سے موسوم کرتے ہیں، ضروری نہیں کہ ہر حالت میں صحیح اور درست ہی ہو بلکہ اس میں سہو و لغزش اور غلطی کا اِمکان بھی پایا جاتا ہے۔ منطق کا فائدہ یہ ہے کہ یہ ایسے قانون کی نشان دہی کرتی ہے جس کے ذریعے صحیح حدو قیاس کو غلط اور فاسد حدو قیاس سے ممیز کیا جاسکتا ہے اور بتایا جاسکتا ہے کہ سلسلۂ فکر میں غلطی کیوں اور کہاں واقع ہوئی ہے۔ اس کو ایک نوع کی ترازو اور کسوٹی سمجھو کہ جس سے کھرے کھوٹے میں فرق ہو جاتا ہے اور جس سے کہ خسارے اور فائدے کی مقدار متعین ہوتی ہے۔

علم و منطق میں کیا فرق ہے؟

تم اگر یہ کہو کہ منطق کا یہ فائدہ ہے کہ اس سے علم و جہل کی سرحدیں الگ الگ ہو جاتی ہیں، تو دریافت طلب بات یہ رہ جاتی ہے کہ خود علم کی حقیقت کیا ہے؟ اور اس کا کیا فائدہ ہے۔

اس سوال کا جواب قدرے تفصیل چاہتا ہے۔ بات یہ ہے کہ تمام فوائدِ دنیوی پر سعادتِ اخروی کا فائدہ زیادہ بھاری ہے، اور اس کے مقابلے میں ہر قسم کا فائدہ ہیچ اور مستحقر ہے۔ لیکن یہ فائدہ حاصل ہوتا ہے دو چیزوں سے۔ تذکیہ اور تحلیہ سے۔

تذکیہ کے معنی یہ ہیں کہ انسان اپنے آپ کو رذائلِ اخلاق سے بچائے اور دامنِ عمل و فکر کو ہر برائی کی آلائش سے محفوظ رکھے۔

تحلیہ اس حقیقت سے تعبیر ہے کہ انسان کے ذہن و قلب پر حقائقِ الٰہیہ کا اس انداز سے ظہور ہو بلکہ پوری کائنات کا راز اس طرح منکشف ہو کہ اس میں شبہ و اِلتباس کی کوئی گنجائش باقی نہ رہے۔ انسانی ذہن و قلب کو ایک آئینہ تصور کرو جس طرح آئینے کا کمال یہ ہے کہ جو چیز بھی اس کے سامنے آئے بغیر کم وکاست اور نقص کے اسی طرح اس میں دکھائی دے۔ اِسی طرح انسانی نفس کا کمال یہ ہے کہ اس پر حقائقِ الٰہیہ پوری طرح منکشف ہوں۔ پھر جس طرح آئینے میں یہ کمال اس طرح پیدا ہوتا ہے کہ اس کو اچھی طرح صقیل کیا جائے، ٹھیک اُسی طرح ذہن و فکر کی صقیل گری بھی

ضروری ہے۔ ورنہ وہ اس لائق نہیں رہے گا کہ حقائقِ اشیا کا اِدراک کر سکے۔ مگر یہ صقیل گری بجز تذکیہ اور تحلیہ کے حاصل ہونے والی نہیں۔ اس مرحلے پر سوال یہ پیدا ہوگا کہ اخلاقِ رذیلہ اور محمودہ میں فرق کیونکر معلوم ہوگا اور علوم و معارفِ قلب و ذہن میں مرتسم کیوں کر ہوں گے۔ ہم کہیں گے' علم سے لیکن پھر دوسرا سوال یہ ابھرے گا کہ خود اس علم تک رسائی کیونکر ہو سکے گی۔ ہمارا جواب یہ ہے کہ منطق کے ذریعے۔ اس وضاحت سے معلوم ہو گیا کہ علم بھی بے کار نہیں۔ اس کا فائدہ یہ ہے کہ سعادتِ ابدیہ سے تعرض کرے اور اس کی حقیقت و کنہ کو دریافت کرنے کے درپے ہو۔ اور منطق کا فائدہ یہ ہے کہ وہ اس علم کی راہنمائی کرے' اسے صحیح راستے پر لگائے اور اس کے حدود متعین کرے۔

اب جب اس حقیقت میں کوئی شبہ نہ رہا کہ علم کی منزل سعادتِ اخروی ہے اور منطق اس معاملے میں دستگیری کے فرائض انجام دیتی ہے' تو اس کے عظیم الفائدہ ہونے میں کیا شبہ باقی رہا۔

اس کی اقسام

جہاں تک اس کی قسموں کا تعلق ہے اس کی وضاحت یوں ہو گی کہ پہلے ہم اس کا مقصود و نصب العین سمجھ لیں۔ یہ مقصود و نصب العین ظاہر ہے کہ حدود قیاس ہی ہے۔ مزید برآں یہ جاننا ہے کہ صحیح کیا ہے اور فاسد کیا ہے۔ پھر حدود کا علم بھی اگرچہ ضروری ہے مگر قیاس کی اہمیت بہر حال نسبتاً زیادہ ہے۔ لیکن قیاس کے معاملے میں یہ دشواری پائی جاتی ہے کہ یہ کوئی مفرد چیز نہیں بلکہ یہ ترتیب پاتا ہے دو مقدموں سے۔ اور ہر ہر مقدمہ مرکب ہوتا ہے موضوع و محمول سے۔ اَور ہر ہر موضوع کے لیے ایک متعین لفظ ہے جس کا ایک متعین معنی ہے۔ جب اتنی بات سمجھ میں آ گئی تو اب اس حقیقت کا جان لینا کچھ بھی مشکل نہیں کہ اس مرکب کو جاننے کے لیے یہ ضروری ہے کہ پہلے ان مفردات کے بارے میں الگ الگ معلومات ہوں جن سے کہ یہ مرکب بنا ہے اور یہ بات کچھ اسی مرکب کے ساتھ مخصوص نہیں ہے بلکہ کائنات میں جو شے بھی مرکب ہے' اُس کا تقاضا یہی ہے کہ پہلے اُس کے اَجزا مہیا کیے جائیں' اُن کی خصوصیات معلوم کی جائیں اور پھر اُن کو باہم جوڑا جائے۔ جیسے اگر تم ایک مکان تعمیر کرنا چاہتے ہو تو وہ یوں ہی نہیں بن جائے گا بلکہ پہلے لکڑی کی فکر کرنا ہوگا' اینٹیں تلاش کی جائیں گی اور چونا اور مسالہ جمع ہوگا' تب جا کر تعمیر کا کام شروع ہوگا۔ یہی

حال قیاسات کا ہے۔ ہمیں اس کے جملہ اجزا کو نظر و فکر کا ہدف بنانا ہو گا۔ پہلے ہم الفاظ سے بحث کریں گے کہ یہ معانی پر کیوں کر دلالت کرتے ہیں۔ پھر ان معانی پر گفتگو ہو گی اور یہ بتایا جائے گا کہ اس کی کون کون قسمیں ہیں۔ پھر اس قضیے کی تفصیلات آئیں گی جو موضوع اور محمول سے مرکب ہے اور اس کے بعد اُس قیاس پر اظہارِ خیال کیا جائے گا جو قضیتین سے مرکب ہے۔ پھر قیاس پر دو حیثیتوں سے نظر ڈالی جائے گی۔ ایک اس حیثیت سے کہ اس کا مادہ کیا ہے اور ایک اس حیثیت سے کہ اس کی صورت کیا ہے۔ یہ ہے اس کی جملہ اقسام کی ترتیب جو ہمارے سامنے ہے۔

☆☆☆

دلالتِ اَلفاظ کی نوعیت

دلالت کی تین قسمیں

اِس بحث سے جو بیان کرنا مقصود ہے' وہ پانچ طرح کی تقسیمات سے واضح ہو سکے گا۔ پہلے تو یہ جاننا چاہیے کہ ایک لفظ معنی پر تین طریق سے دلالت کرتا ہے۔ اگر ہم بیت یا گھر کا لفظ بولتے ہیں اَور اِس سے وہی مُراد لیتے ہیں جو اِس کا معنی ہے تو اسے دلالتِ مطابقت کہتے ہیں۔ اگر ہم گھر کا لفظ بولتے ہیں اَور اِس سے ہماری مُراد پُورا گھر نہیں ہوتا بلکہ اِس کی کوئی دیوار ہے' تو اِس انداز کی دلالت کو تضمنی کہیں گے۔ اُس کا مطلب یہ ہوتا ہے کہ حائط یا دیوار کا خود اپنا ایک اِطلاق مطابقت کا موجود ہے۔ تاہم کبھی کبھی گھر سے بطور تضمن کے اس کا کوئی حِصّہ بھی مُراد ہو سکتا ہے۔ تیسری دلالتِ التزامی ہے جس کا یہ مطلب ہوتا ہے کہ تم مثلاً چھت یا سقف کا لفظ اِستعمال کرو اَور اِس سے مُراد دیوار ہو' اِس کو اِلتزام سے تعبیر کرنے کی وجہ یہ ہے کہ چھت کا مفہوم اَیسا وسیع نہیں کہ اس میں دیوار بھی داخل ہو۔ ہاں چھت چونکہ کسی نہ کسی دیوار ہی کے ذریعے قائم ہوگی' اِس لیے گویا یہ لفظ دیوار کو بھی مستلزم ہُوا۔

دلالتِ التزامی کی حیثیت

دلالت کی تین قسموں میں مطابقت و تضمن تو ایسی ہیں کہ علوم میں ان سے کام لیا جاتا ہے اور استدلال میں ان پر بھروسا کیا جاتا ہے۔ لیکن دلالتِ التزامی کی یہ حیثیت نہیں' کیونکہ ایک تو لوازم کی تعداد زیادہ ہوتی ہے اور پھر لوازم کا سلسلہ ایسا غیر منتہی اور غیر محدود ہوتا ہے' ان پر کسی مفاہمت

کی بنیاد نہیں رکھی جا سکتی۔ اس تقسیم سے آشنا ہونے کے بعد یہ جاننا بھی ضروری ہے کہ لفظ و معنی کے باہمی ربط کے نقطۂ نظر سے ایک اور تقسیم ہے۔ اور وہ یہ ہے کہ لفظ یا تو مفرد ہوگا اور یا مرکب ہوگا۔

مفرد و مرکّب

مفرد وُہ لفظ ہے جس کے اَجزا اَجزائے معنی پر دلالت نہ کریں۔ جیسے اِنسان ہے۔ یہ اِس لیے مفرد ہے کہ اِس کے اَجزائے لفظی کا کوئی تعلق معنی سے نہیں۔ یعنی نہ تو انسان کا مفہوم قابلِ تجزیہ ہے' اور نہ لفظِ انسان دو یا دو سے زیادہ اَجزا سے مرکّب ہے۔

مرکّب اُس لفظ کو کہیں گے کہ جس کے اَجزائے لفظی' اَجزائے معنی پر دلالت کریں۔ جیسے زید کا غلام یا مثلاً یہ کہ زید چل رہا ہے۔ اِس میں غلام ایک چیز ہے' زید ایک چیز ہے۔ اِسی طرح زید کا ایک متعیّن مفہُوم ہے اُور چل رہا ہے ایک مستقل مفہُوم رکھتا ہے۔ اِس طرح گویا دونوں مثالوں میں تم نے دیکھا کہ اَلفاظ بھی مرکّب ہیں اُور اُن کے معانی میں بھی ترکیب پائی جاتی ہے۔

ترکیب کی ایک اُور مابہ النزاع مثال بھی ہے۔ مثلاً اگر "اللہ کا بندہ" (عبدہ) کسی کا نام یا لقب ہو تو اس صُورت میں اُسے مفرد ہی کی صُورت میں رکھا جائے گا۔ لیکن اگر یہ بطور صفت و نعت کے اِستعمال ہوگا' تو اِسے مرکّب ہی کہیں گے۔

جُزئی و کُلّی

اَلفاظ کی تیسری تقسیم جُزئی و کُلّی سے تعلق رکھتی ہے۔

جزئی کا معنی یہ ہے کہ اِس کا مفہُوم شرکت و اِشتراکِ اَفراد کا متحمل نہ ہو۔ جیسے زید' بکر' عمر یا مثلاً یہ گھوڑا' یہ کرسی' یہ منبر' اُور یہ درخت' کہ اِن اَلفاظ کے اِطلاقات متعیّن ہیں اُور اِن میں اِن کا کوئی دُوسرا فرد داخل نہیں۔

کلی کا اِطلاق ایسے اَلفاظ پر ہوگا جن کے معانی میں ایک سے زیادہ اَفراد کے اِشتراک کی گنجائش پائی جائے۔ جیسے گھوڑا' درخت اُور اِنسان وغیرہ۔ اِن سے مُراد کوئی ایک گھوڑا' ایک خاص درخت یا ایک متعین انسان نہیں ہے' بلکہ بہت سے اَفراد ہیں۔

کلی سے متعلق یہ جان لینا نہایت ضروری ہے کہ اِس میں مفہوم کے اِعتبار سے صرف کثرت و اِشتراک کا اِمکان ضروری ہے۔ بالفعل کثرت کا پایا جانا ضروری نہیں۔ مثلاً آفتاب اگرچہ بظاہر ایک ہی نظر آتا ہے اور اس پر جُزئی ہونے کا دھوکا ہوتا ہے' مگر اِس کے باوجود اِس کا مفہوم کلّیت لیے ہُوئے ہے۔ اِس لیے اگر کبھی آئندہ چل کر ثابت ہو جائے کہ سپہرِ نیلگوں پر کچھ اَور آفتاب بھی جلوہ گر ہیں' تو اُن پر بھی اِس کا اِطلاق ہو سکے گا۔

اِسم' فعل' حَرف

چوتھی تقسیم اِس اعتبار سے ہے کہ لفظ فعل' اسم اور حرف کے تین خانوں میں منقسم ہے۔ منطقیوں کا دستور ہے کہ وہ اِن میں سے فعل کو کلمہ کہتے ہیں۔ اِسم و فعل حَرف سے اِن معنوں میں مختلف ہیں کہ یہ تام المعنی ہیں اَور حرف تام المعنی نہیں۔ مثلاً جب تم کسی آنے والے سے پوچھو گے' کون ہے' اَور وُہ اِس کے جواب میں کہتا ہے زید' تو معنی کے تقاضے پُورے ہو گئے اَور بات تمھاری سمجھ میں آ گئی۔ اِسی طرح اگر تم کسی سے پوچھو گے کہ کیا ہو رہا ہے' اَور وہ کہتا ہے' کھانا کھا رہا ہُوں' تو بھی معنی کے اعتبار سے یہ تسلی بخش جواب ہے۔ لیکن اگر اِن دونوں سوالوں کے جواب میں اِسم و فعل کے بجائے کوئی حرف اِستعمال کرے گا' تو تم کچھ بھی سمجھ نہ پاؤ گے۔ یہی مطلب ہے اِسم و فعل کے تام المعنی ہونے کا اَور حرف کے غیر تام المعنی ہونے کا۔

فعل و اِسم میں یہ فرق ہے کہ جہاں فعل وقوع اَور زمان' دونوں چیزوں پر دلالت کرتا ہے' وہاں اِسم نہ تو زمان پر دلالت کرتا ہے اَور نہ وقوع پر۔ مثلاً جب تم کہو گے' اُس نے کھانا کھایا' مارا' پیا' تو یہ اِن معنوں میں فعل ہے کہ اِن میں سے ایک تو کھانے' مارنے اَور پینے کا ذِکر ہے' دُوسرے اِس کا تعلق اُس زمانے سے ہے' جس میں یہ اَفعال صادر ہوئے۔ بخلاف اِسم کے کہ اس میں نہ تو وقوعِ فعل سے بحث کی جاتی ہے اَور نہ زمانیات سے تعرض کیا جاتا ہے۔

ایک مغالطے کا جواب

ممکن ہے اِس توضیح پر کوئی اعتراض کرے کہ کل' آج' مہینہ' سال' ایسے الفاظ کے بارے میں

کیا کہو گے۔ کیا یہ فعل ہیں؟

ہم کہیں گے کہ نہیں۔ کیونکہ فعل کے لیے ہمارے نزدیک دو چیزیں شرط ہیں۔ ایک تو یہ کہ اس میں ایک مفہوم و معنی کی خبر دی گئی ہے۔ اور دوسرے یہ کہ اس میں اس مفہوم و معنی کے زمانے کی تعیین بھی کی گئی ہے۔ لیکن ان الفاظ میں زمانے کا ذکر ہے تو ہے بلکہ یوں کہنا چاہیے کہ زمانے کی مختلف صورتوں کا ذکر تو ہے مگر یہ زمانہ کسی مفہوم و معنی سے متعلق نہیں۔

پانچویں تقسیم یہ ہے کہ الفاظ کی معانی پر دلالت یا تو اطی اور ترادف کی شکل میں ہوگی' یا تباین و اِشتراک کی صورت میں اور یا پھر اتفاق کے انداز میں۔

دلالتِ متواطہ کی صورت کو سمجھنے کے لیے لفظ حیوان پر غور کرو کہ اِس کا اِطلاق متعدِّد انواع پر یکساں بغیر کسی تقدم و تاخرِ زمانی اور قوت و ضعف کے مدارج کے ہوتا ہے۔ جیسے انسان کو بھی حیوان کہا جائے گا اور بیل اور گھوڑے پر بھی اِس کا اطلاق ہوگا۔ اور تینوں میں جہاں تک کہ حیوان ہونے کا تعلق ہے' کوئی فرق تقدم و تاخر یا ضعف و قوت کا نہیں۔ یعنی تینوں کے تینوں ایک ہی درجے کے حیوان ہیں۔ اِسی طرح انسان کا اِطلاق زید' عمر' بکر' سب پر یکساں طور پر ہوتا ہے۔

اس کو اچھی طرح سمجھنے کے لیے لفظ ''وجود'' کے مفہوم کو فکر و نظر کی ترازو میں تولو۔ اِس کا اِطلاق جواہر پر ''بالا صالت ہے''۔ اور اعراض پر بالتبع۔ گویا اگرچہ جواہر بھی صفتِ وجود سے متصف ہیں اور اعراض بھی' لیکن دونوں کے وجود میں' قوت و ضعف اور درجہ و مرتبہ کا بیّن فرق پایا جاتا ہے۔ اِس کو منطقیوں کی اِصطلاح میں اِتفاق کہتے ہیں۔ اور تردید و تشکیک سے بھی تعبیر کیا جاتا ہے۔ اور ایسے معانی کو متفقہ مردودہ اور مشککہ کہیں گے۔ ترادف کا یہ مطلب ہے کہ الفاظ اگرچہ مختلف ہوں' مگر معنی اور ہدفِ اِطلاق ایک ہی ہو۔ جیسے شیر' کہ اِس کو اَسد اور غضنفر بھی کہتے ہیں۔ اور شراب کہ اِس کو بادہ' خمر' اور عقار کے لفظ سے بھی تعبیر کرتے ہیں۔

تباین کا یہ مطلب ہے کہ الفاظ بھی مختلف ہوں اور اُن کے معانی بھی مختلف ہوں۔ جیسے گھوڑا' بیل' گدھا اور اِنسان' اِن میں سے ہر لفظ کا معنی جدا جدا ہے۔

اشتراک کا مفہوم یہ ہے کہ ایک ہی لفظ متعدِّد معانی پر بولا جائے' جیسے عربی میں لفظ ''عین'' ہے۔ اِس کا اِطلاق سونے پر بھی ہوتا ہے' سورج پر بھی' اور ترازو اور چشمے پر بھی۔

☆☆☆

معانیِ کلیہ اَور اس کی قسمیں

ذاتی وعرضی میں کیا فرق ہے

جب ہم کہتے ہیں کہ یہ انسان حیوان ہے یا یہ انسان سپید رنگ کا ہے' تو اِن دونوں طرح کی صفات میں ہم لازماً ایک فرق محسوس کرتے ہیں۔ حیوانیت کا مفہوم جس طرح کا لزوم لیے ہوئے ہے' اور جس انداز سے انسان کی ماہیت کا جز معلوم ہوتا ہے' رنگ کی سپیدی یا بیاض میں یہ خوبی نہیں۔ پہلی طرح کی صفات کو ذاتی کہتے ہیں۔ اور دوسری قسم کی صفات کو عرضی۔ اِس کو زیادہ وضاحت سے ذہن نشین کرنے کے لیے ہم یہ کہتے ہیں کہ ذاتی کے لیے تین ضروری شرطیں ہیں' جو عرضی میں پائی نہیں جاتیں' اور ذاتی صفات میں ان کا پایا جانا ضروری ہے۔ شرطیں یہ ہیں۔

ذاتی کی شرطیں

اول...... جب تم ذاتی کے مفہوم کو سمجھنا چاہو اَور اس کی ماہیت کو غور وفکر کی گرفت میں لانا چاہو' کہ یہ ذاتی صفت کس کے ساتھ وابستہ ہے' تو تمھیں محسوس ہو کہ جب تک اس صفت کا اِدراک نہیں کیا جائے گا' خود موضوع کا مفہوم اور اُس کی حقیقت سمجھ میں نہیں آسکے گی۔ مثلاً جب تم حقیقتِ انسانیہ پر غور کرنا چاہو گے' یا چار' پانچ' چھ وغیرہ اَعداد کو تصوّر میں لانا چاہو گے' تو لامحالہ پہلے حیوانیت ذہن میں آئے گی' اور نفسِ عدد کا ایک مفہوم غور وفکر کا ہدف قرار پائے گا' اور ان کی حیثیت یہ ہوگی کہ ان صفات کے فہم کے بغیر نہ تو حقیقتِ انسانیہ کا اِدراک ممکن ہوگا اور نہ اَعداد کا کوئی تصوّر۔ اِن صفات میں لزوم کی کیا کیفیت ہے؟ اِس کو جاننے کے لیے ذرا صفات کو بدل دو۔ مثلاً حیوان کے بجائے اَبیض یا سفید کہو' اور اَعداد پر نسبتِ وجود کی حیثیت سے غور کرو۔ اب جہاں تک

انسان کے سفید یا سیاہ ہونے کا تعلق ہے' اس کو اِس کی ماہیت میں کوئی دخل حاصل نہیں۔ یہی وجہ ہے کہ ہم بغیر اس کے رنگ ولون کو ذہن میں لائے' اس کا تصوّر کر سکتے ہیں۔ اِسی طرح اَعداد کا تصوّر بغیر صفاتِ وجود کے ممکن ہے۔ یعنی چار پانچ چھ کی حقیقت پر غور کرتے وقت' اس بات کی قطعی ضرورت محسوس نہیں ہوتی کہ پہلے ان کا موجود ہونا فرض کر لیا جائے' تب جا کر ان کی حقیقت و ماہیت کا فہم ممکن ہوگا۔ یہاں یہ جان لینا ضروری ہے کہ وجود اَعداد ہی کے لیے عرضی نہیں بلکہ تمام ماہیات کے لیے اِس کی حیثیت یہی ہے۔ بخلاف حیوانیت کے' وہ انسان کی ذاتی صفت ہے' یا عدد و مقداریت کے کہ یہ اَعداد کا ذاتی وصف ہے۔ ممکن ہے انسان کے حق میں' صفتِ وجود کا عرضی ہونا اِس وجہ سے آسانی سے سمجھ میں نہ آسکے کہ یہ کروڑوں کی تعداد میں دُنیا میں موجود ہے۔ اِس لیے یہ صفت اس کے لیے کچھ لازمی سی محسوس ہوتی ہے اور یوں معلوم ہوتا ہے کہ اِس کے بغیر انسان کا تصوّر نہیں کیا جا سکتا۔ تمھیں اِختیار حاصل ہے کہ مثال کو بدل دو اور اس کے بجائے مگر مچھ یا کسی ایسے حیوان کا تصوّر کرو جو نادراً پایا جاتا ہے' اور پھر دیکھو کہ اس کے لیے حیوانیت کا تصوّر بنیادی و اِمتیازی حیثیت رکھتا ہے یا موجود ہونے کا عام تصوّر کہ جس میں کائنات کی ہر چیز داخل ہے۔

دوم...... یہ کلی جس کو تم ذاتی کہتے ہو' اس کو اولیت حاصل ہونا چاہیے۔ چاہے یہ اولیت وجود میں ہو' چاہے ذہن میں۔ اِس کا مطلب یہ ہے کہ جب تم انسان کا تصوّر کرو تو پہلے اس کو حیوان ہونا چاہیے تاکہ اس پر انسانیت کا اطلاق کیا جا سکے۔ پہلے ضاحک یا رونے والا ہونا ضروری نہیں۔ اِسی طرح اَعداد میں مقداریت اور عدد تصوّر کو اس اَنداز کی اولیت حاصل ہوگی کہ جب یہ مفہوم پایا جائے گا تب اَعداد کا تفصیلی تصوّر ذہن میں آسکے گا ورنہ نہیں۔

اِس میں شبہ نہیں کہ صفتِ بکا و ضحک انسان کی ایسی صفت ہے کہ جو کبھی اس سے جدا نہیں ہوتی۔ لیکن اس میں اور حیوانیت میں جو بیّن فرق ہے' وہ آسانی سے سمجھ میں آ سکتا ہے۔ انسان ہونے کے لیے بہرحال اس کا ذی روح یا زندہ ہونا ضروری ہے۔ بخلاف ضحک و بکا کے کہ کوئی بھی یہ نہیں کہہ سکتا کہ جب تک ضحک و بکا کا تصوّر نہ کیا جائے انسانیت کا مفہوم سمجھا نہیں جا سکتا۔

اوّلیت کی تعیین

اولیت کے متعلق یہ ضروری نکتہ سمجھ لینے کا ہے کہ جب ہم یہ کہتے ہیں کہ یہ کلیات جن کو ہم ذاتی کہتے

ہیں ان کا پہلے ہونا ضروری ہے' تو اس سے مراد ترتیبِ زمانی نہیں ہوتی بلکہ ترتیبِ عقلی ہوتی ہے۔

سوم...... اس کلی میں تعلیل و توجیہ کا سلسلہ جاری نہیں کیا جا سکتا۔ مثلاً جب تم کہو گے کہ انسان حیوان ہے تو اس پر یہ نہیں کہا جا سکتا کہ انسان کو حیوان کس نے قرار دیا ہے۔ کیونکہ وہ ذاتی طور پر حیوان ہے اور حیوانیت اس کی ایسی عینی صفت ہے کہ اس کے بغیر اس کا تصور ہی نہیں کیا جا سکتا یا مثلاً جب تم اَعداد کے بارے میں کہو گے کہ پہلے یہ ایک مقدار اور کمیت ہیں' پھر اَعداد ہیں تو کوئی یہ نہیں کہہ سکتا کہ ان کا مقدار و کمیت ہونا کس نے تسلیم کیا ہے۔ دوسرے لفظوں میں اس کا مطلب یہ ہوا کہ انسان کے لیے حیوانیت یا اَعداد کے لیے کیت و مقدار کا تصورِ جعل جاعل سے نہیں اُبھرا اور اس میں کسی شخص یا شے کی کور فرمائیوں کو دخل نہیں بلکہ انسان ذاتی اور بنیادی طور پر حیوان ہے اور اَعداد ذاتی اور بنیادی طور پر ایک کیت اور مقدار ہیں۔

یہ خصوصیت عرض میں نہیں پائی جاتی کیونکہ جب تم کہو گے کہ انسان ضاحک ہے' یا انسان موجود ہے تو اس سے متعلق یہ پوچھا جا سکتا ہے کہ اس کو تم عدم سے وجود میں کون لایا ہے اور اس کو ضحک کی صلاحیتیں کس نے بخشی ہیں۔ بخلاف اس کی صفتِ حیوانیت کے کہ اس کے بارے میں یہ نہیں کہا جا سکتا' یہ انسان میں کیونکر پیدا ہوئی۔ کیونکہ یہ اس کی ذاتی و عینی صفت ہے۔ اس کے متعلق اس طرح کا سوال کرنا ایسا ہی ہے جیسے کوئی شخص یہ کہے کہ ممکن کو ممکن کس نے بنایا ہے؟ اور واجب کیوں واجب ہے؟ ہاں یہ البتہ کہا جا سکتا ہے کہ ممکن کیوں موجود ہے؟ کیوں؟ اس لیے کہ صفتِ امکان کے لیے وجود شرط نہیں۔

عرضِ مفارق اور عرضِ غیر مفارق

عرض کی ایک اور مخصوص تقسیم ہے۔ ایک عرض وہ ہے جس کا اتصاف موضوع کے ساتھ اس درجہ لزوم رکھتا ہے کہ کبھی اس سے جدا نہیں ہوتا۔ اسے لازم غیر مفارق کہیں گے۔ اور ایک وہ ہے جو جدائی کا متحمل ہے۔ اس کو مفارق کے لفظ سے تعبیر کریں گے۔ غیر مفارق کی دو مثالیں ملاحظہ ہوں۔ مثلاً ضحک صفتِ عرضی ہے۔ لیکن انسان کے ساتھ اس کی وابستگی اس درجے اُستوار ہے کہ اس سے کبھی جدا نہیں ہو سکتی۔ اِسی طرح مثلث کے زاویوں کا دونوں قائموں کے برابر ہونا ہے کہ اگرچہ یہ بھی وصفِ عرضی ہے' مگر مثلث سے اس کو علیحدہ نہیں کیا جا سکتا۔ پھر مفارق کی کئی اور قسمیں

بھی ہیں۔ کچھ وہ عرضیات ہیں جو بطئی المفارقہ ہیں۔ جیسے بچپنا' شباب اور کہولت' کہ ایک عرصے تک ان کیفیات کی حکمرانی رہتی ہے۔ کچھ وہ ہیں کہ اِدھر پیدا ہوئیں اور چشم زدن میں غائب۔ انھیں سریع المفارقہ کہیں گے۔ جیسے خوف ودہشت سے چہرے کا پیلا پڑ جانا یا فرطِ ندامت سے سرخ ہو جانا کہ ان صفات کی وابستگی بس تھوڑی ہی دیر کے لیے ہوتی ہے۔ علاوہ اَزیں مفارق اور غیر مفارق کی ایک اور تقسیم بھی ہے۔ اور وہ یہ ہے کہ کبھی تو یہ عرضیاتِ مفارقہ صرف فکر وانتزاع کی حد تک جدا ہوتی ہیں' اور خارج ووجود کے نقطۂ نظر سے ان کی جدائی یا علیحدگی کا احساس نہیں ہو پاتا۔ جیسے حبشی کا سیاہ رُو ہونا ہے کہ ذہن وفکر تو ان دونوں کو الگ الگ فرض کر سکتا ہے' مگر خارج میں حبشی جب بھی پایا جائے گا سیاہ رُو ہی ہوگا اور کبھی ایسا ہوتا ہے کہ عرضیات وہم فکر کے احاطے میں بھی جدا و علیحدہ محسوس نہیں ہوتیں' جیسے نقطے کا سمت ومحاذیت سے متصف ہونا یا چار کا زوج ہونا۔

عرضِ خاص' عرضِ عام

پھر عرض کی ایک تقسیم یہ ہے کہ یا تو یہ موضوع کے ساتھ مخصوص ہوگا۔ جیسا ضحک اسے خاص کہیں گے یا اس کا دائرہ نسبتاً وسیع ہوگا' اسے عرضِ مطلق یا عرض کہا جائے گا۔ جیسے کھانا پینا کہ یہ علاوہ انسان کے دوسرے حیوان کی خصوصیت بھی ہو سکتی ہیں۔

جنس ونوع

ذاتی کی بھی ایک تقسیم ہے۔ ایک وہ ہے کہ جس کے اُوپر اَور کوئی اعم ذاتی نہ ہو اُسے جنس کہیں گے۔ اور ایک وہ ہے کہ اُس کے نیچے اور کوئی اخصِ ذاتی نہ ہو۔ اس پر نوع کا اطلاق ہوگا۔ پھر ان کے بین بین کچھ ذاتیات ہیں کہ جن کو اپنے مافوق کے اعتبار سے تو نوع کہیں گے' اور ماتحت کے لحاظ سے جنس۔ پھر جب نوع کے تحت اَور انواع کا کوئی سلسلہ نہ ہو اُسے نوع الانواع کے نام سے یاد کیا جاتا ہے۔ اور جس جنس کے اُوپر اَجناس کا کوئی طبقہ نہ ہو اُسے جنس الاجناس کے نام سے پکارا جاتا ہے۔ یہ اجناسِ عالیہ دس ہیں جن میں ایک تو جوہر ہے اور باقی سب اعراض یا عرضیات ہیں۔

جنس الاجناس کیا ہے؟ نوع الانواع کا صحیح صحیح اطلاق کس پر ہوتا ہے؟ اور اس کی درمیان کی

کڑیاں کون کون ہیں؟ اس کو سمجھنے کے لیے مراتب وجود پر غور کرو۔ سب سے پہلے تمھارے سامنے جسم اور غیر جسم کی تقسیم آئے گی۔ پھر جسم، جسم نامی اور غیر نامی کے مختلف خانوں میں منقسم ہوگا۔ پھر نامی حیوان اور نبات کے دو الگ الگ خانوں میں بٹے گا۔ اور حیوان کے اور متعدد خانے بنیں گے جن میں سے ایک خانہ انسان ہے۔ انسان سے اُوپر بس جوہر ہی کا خانہ رہ جاتا ہے۔ وجود کو ہم اس بنا پر نظر انداز کر دیتے ہیں، جو اگرچہ اعم معلوم ہوتا ہے، کہ اس کا تعلق اعراض سے ہے ذاتیات سے نہیں۔ اس ترتیب سے ثابت ہوا کہ جوہر تو جنس الاجناس ہے، اس لیے کہ یہاں تک پہنچ کر ذاتیات کا سلسلہ ختم ہو جاتا ہے، اور انسان نوع الانواع ہے، کیونکہ اس کے نیچے اور کوئی سلسلۂ انواع فرض نہیں کیا جا سکتا۔

ممکن ہے اِس پر تم کہو کہ انسان کی بھی تو اس سے آگے اور تقسیم ہو سکتی ہے۔ مثلاً لڑکا، جوان، طویل القامت، عالم، جاہل وغیرہ۔ اِس کے جواب میں ہم کہیں گے کہ اِن سب کا تعلق عرضیات سے ہے۔ اور ہم ذاتیات سے بحث کر رہے ہیں۔ اور عرضیات اور ذاتیات میں جو فرق ہے، وہ بالکل بیّن ہے۔ مثلاً جب ہم کہیں گے کہ انسان اور گھوڑے میں فرق ہے، یا سوار اور بیاض میں فرق ہے، تو یہ فرق تو ذاتیات کا ہوگا۔ لیکن اگر ہم کہیں گے کہ زید اور عمر میں فرق ہے۔ مثلاً ایک عالم ہے، ایک جاہل ہے، ایک طبیب ہے، ایک تاجر ہے، یا دوات کی سیاہی اور کوّے کی سیاہی میں فرق ہے، تو یہ فرق عرضیات کا ہوگا۔

ذاتی کی جواب کے نقطۂ نظر سے ایک اور تقسیم، فصلِ نوع و جنس

اِس اعتبار سے کہ ذاتی کا سوال کسی سوال کے جواب میں ہوا ہے، دو قسمیں ہیں۔ اگر ذاتی "ماہو" (وہ کیا ہے) کے جواب میں ہے تو اسے جنس یا نوع کہیں گے۔ اور اگر اس کا استعمال "ای شے" (اِس کی حقیقت کیا ہے) کے جواب میں ہے تو اسے فصل کہا جائے گا۔

مثلاً ایک شخص نے گھوڑے، بیل اور انسان کے بارے میں پوچھا کہ یہ کیا ہیں؟ اور جواب میں تم نے کہا حیوان ہیں، یا اگر زید، بکر، عمر کی طرف اشارہ کر کے کسی نے پوچھ لیا کہ یہ کون ہیں؟ اور جواب میں تم نے کہا کہ انسان، تو اس کو جنس و نوع سے تعبیر کریں گے۔ لیکن اگر کسی نے انسان سے متعلق یہ پوچھا کہ ای شے ہذا، وہ کس حقیقت کا نام ہے؟ اور تم نے اسے حیوان کہہ کر ٹالنا چاہا تو اس سے اس کی غرض پوری نہیں ہوگی، اور جواب تشنہ سا رہے گا۔ ہاں اگر تم نے اس کے جواب میں ناطق کہا تو یہ البتہ مکمل جواب ہوگا۔ کیونکہ اِس سے اِنسان کی حقیقت و ذات پر براہِ راست روشنی

پڑتی ہے۔ اِس کو اِصطلاح میں فصل کہتے ہیں۔

حَد کیا ہے؟

جواب کی اس نوعیت کو جاننے کے بعد اب یہ چیز ذہن نشین رہنا چاہیے کہ جو جواب بھی جنس و فصل سے مرکب ہوگا اُسے حد یا تعریف کہیں گے۔ اس لیے کہ کسی شے کی حد یا تعریف اِس کے سوا اَور کیا ہو سکتی ہے کہ اس سے اس کی حقیقت وکنہ کا اِدراک ہو سکے۔ اور جنس و فصل سے یہ مقصد باحسن وجہ سے پورا ہو جاتا ہے۔

رسم کسے کہتے ہیں؟

رسم اِس سے مختلف ہے۔ اگر جواب میں فصل کے بجائے تم دوسری قسم کے عرضیات کو استعمال کرتے ہو تو اس سے بڑی حد تک تمیز و فرق تو حاصل ہوگا، مگر حقیقت وکنہ کا پورا پورا اِدراک نہیں ہو سکے گا۔ یہ رسم ہے، حد یا تعریف نہیں۔ جیسے حیوانِ ناطق کے بجائے تم انسان کی تعریف یوں کرو کہ وہ اَیسا حیوان ہے، جو مستقیم القامت ہے۔ اس کے ناخن چوڑے ہوتے ہیں۔ یا وہ بالطبع ضحاک ہے، تو یہ سب عرضیات ایسے ہیں کہ ان سے فقط ایک اَنداز کا تمیز و فرق ہی حاصل ہوتا ہے۔ اس سے ثابت ہوا کہ حد و تعریف کے لیے فصولِ ذاتیہ کا ذکر نہایت ضروری ہے۔ ان کے ذکر سے دو فائدے ہوتے ہیں۔ ایک تو تمیز و فرق آپ سے آپ بالطبع ظاہر ہو جاتا ہے۔ اور دوسرے کسی شے کی حقیقت وکنہ کا پتا چل جاتا ہے۔

حد یا تعریف کے لیے یہ ضروری نہیں کہ ایک ہی فصل کا ذکر کیا جائے بلکہ کبھی کبھی کئی فصول کا اضافہ کرنا پڑتا ہے۔ مثال کے طور پر حیوان کی تعریف میں اگر کہا جائے کہ وہ ایک اَیسا جسم ہے، جو نفس و رُوح رکھتا ہے، اور متحرک بالارادہ ہے، تو اس میں دو فصول پائے جائیں گے۔

حد یا تعریف میں غلط فہمی کیونکر اُبھرتی ہے؟

حد یا تعریف کے معاملے میں یہ جاننا نہایت ضروری ہے کہ اس میں غلطی کے احتمالات بھی

ہیں۔ مثلاً کوئی شخص اِس اَنداز سے تعریف کرتا ہے کہ جو محدود یا معرف بہ سے زیادہ واضح نہیں ہے' اسے تعریف ُالشئے بنفسہٖ سے بھی تعبیر کر سکتے ہیں' یا اس میں بھی اتنا ہی غموض ہے جتنا کہ اس میں ہے۔ یا غموض محدود اور معرف بہ سے کہیں زیادہ ہے' یا پھر اس میں ایسی چیز کا تذکرہ ہے جو خود وضاحت طلب ہے' یا جس کو جاننے کے لیے آپ حدو تعریف کے خواہاں ہیں۔ یہ سب نقائص ہیں جن سے حدو تعریف کے سلسلے میں احتراز لازمی ہے۔ تعریف الشئے بنفسہٖ کی مثال یہ ہے' جیسے کوئی شخص زمانے کی تعریف میں یہ کہے کہ وہ مدتِ حرکت کا نام ہے۔ یہاں غور طلب نکتہ یہ ہے کہ زمانہ اور مدتِ حرکت ایک ہی حقیقت کے دو پرتو تو ہیں۔ اس لیے جو زمانے کی حقیقت سے ناواقف ہے' وہ مدتِ حرکت کی ترکیب سے کیا اِستفادہ کر پائے گا۔

دوسری غلط فہمی کی مثال یہ ہے کہ تم سواد یا سیاہی کی تعریف یہ بیان کرو کہ وہ بیاض کی ضد کو کہتے ہیں' تو اس میں اُتنا ہی غموض ہے جتنا کہ خود سواد میں پایا جاتا ہے۔ کیونکہ اس کے بعد یہ جاننا ہو گا کہ خود بیاض کیا ہے؟

تیسری نوع کی غلط فہمی کو اِس مثال سے سمجھنے کی کوشش کرو' جیسے کوئی آگ کی تعریف میں کہہ دے' وہ ایسا عنصر ہے جو نفسِ حیوان سے تشابہ رکھتا ہے۔ ظاہر ہے کہ اس تعریف سے کوئی وضاحت یا روشنی حاصل نہیں ہو پاتی کہ نفس کیا ہے' اس کا اِدراک تو آگ کے اِدراک سے بھی زیادہ غموض لیے ہوئے ہے۔

چوتھی غلط فہمی اس طرح کی تعریف میں اُبھرتی ہے جیسے کوئی آفتاب کی تعریف کرے اور کہہ دے وہ ایسا کوکبِ روشن ہے جو دِن کے وقت دِکھائی دیتا ہے۔ اس تعریف میں یہ قباحت مضمر ہے کہ تم اِس میں نہار یا دِن کا ذِکر کرتے ہو' جس کا اِدراک خود آفتاب کے اِدراک پر موقوف ہے۔

گزشتہ بحث سے معلوم ہوا کہ ذاتی کی تین قسمیں ہیں: جنس' نوع اور فصل۔ اِسی طرح عرضی کی دو قسمیں ہیں: خاصہ اور عرضِ عام۔ اور کل مل کر پانچ قسمیں ہوئیں: جنس' نوع' فصل' خاصہ اور عرضِ عام۔

☆☆☆

قضایا کی قسمیں

معانیِ مفردہ کو جب ترتیب دیا جائے گا' تو اس سے متعددِ ساخت کے جملے معرضِ وُجود میں آئیں گے' جن میں سے ہمیں صرف اُس ترکیب و ساخت سے تعرض کرنا ہے جسے خبر' قضیہ یا قولِ جازم کہتے ہیں۔ اُور اس کے مالہ وماعلیہ پر غور وفکر کو مرکوز رکھنا ہے۔

قضیے کی حقیقت

قضیہ وہ جملہ ہے جسے ہم صادق وکاذب ٹھہرا سکیں۔ مثلاً جب تم کہو گے ''عالم حادث ہے'' تو یہ جملہ صادق ہے اُور تم نے ایک صحیح بات بتائی۔ لیکن جب کہو گے کہ ''اِنسان پتھر ہے'' تو یہ جملہ کاذب پر مبنی ہوگا۔

ٹھیک اِسی طرح اگر تم کہو گے ''آفتاب طلوع پذیر ہوگا'' تو ستارے مستور رہیں گے اُور یہ جملہ صادق ہوگا۔ اُور اِس کے بجائے اگر کہو گے کہ ''ستارے بھی ضیا افگن ہوں گے'' تو یہ خبر یا اِطلاع غیر صحیح ہوگی۔

جملے کی ایک اُور ساخت ہے۔ مثلاً تم اگر یہ کہو گے کہ ''عالم یا تو حادث ہے' یا قدیم ہے'' تو اِس کے اِظہار میں تمھیں حق بجانب ٹھہرایا جائے گا۔ لیکن تم اگر کہو گے کہ ''زید یا تو حجاز میں ہے یا عراق میں ہے'' تو اِس کو اِس بنا پر غلط اُور جھوٹ سمجھا جائے گا کہ ممکن ہے کہ وہ شام میں ہو' اور اُن دونوں جگہوں میں نہ ہو۔

کسی جملے کے لیے بہر حال صدق و کذب کا حامل ہونا ضروری نہیں۔ کیونکہ اِس نوع کے قضایا بھی فرض کیے جا سکتے ہیں۔ جیسے تم کسی سے کہو کہ ''مجھے کوئی مسئلہ بتاؤ'' یا ''کیا تم میرے ساتھ مکہ مکرمہ تک جا سکتے ہو''۔ ظاہر ہے کہ یہ دونوں جملے اِس انداز کے ہیں کہ اِن پر صدق یا

کذب کا حکم نہیں لگایا جا سکتا۔

یہ ہے قضیہ کا مفہوم۔ رہا یہ سوال کہ قضایا کی کتنی قسمیں ہیں' تو اِس کا جواب قدرے تفصیل چاہتا ہے۔ قضایا کہ موٹی موٹی قسمیں یہ ہیں۔ حملیہ' شرطیہ' متصلا اور منفصلہ۔ قضیہ حملیہ جیسے عالم حادث ہے۔ قضیہ شرطیہ متصلہ جیسے اگر آفتاب طلوع پذیر ہے' تو دن موجود ہے۔ قضیہ شرطیہ منفصلہ جیسے عالم یا قدیم ہے یا حادث ہے۔

قضیہ حملیہ اَور اس کے اَجزا۔ موضوع اَور محمول

قضیہ حملیہ دو اَجزا پر مشتمل ہوتا ہے۔ ایک کو موضوع سے تعبیر کرتے ہیں اَور دُوسرے کو محمول سے۔ موضوع وہ ہے جس کے بارے میں تم کوئی چیز بیان کرتے ہو۔ اَور محمول وہ خبر یا اطلاع ہے' جو بیان کی جاتی ہے۔ جیسے عالم حادث ہے۔ اِس میں عالم کو موضوع کہیں گے اَور "حادث ہے" کو محمول۔

بہر حال موضوع و محمول کبھی تو مفرد اَلفاظ کی صورت میں ہوتے ہیں اور کبھی ایسے مرکب کی شکل میں کہ اُن کو اگر مفرد لفظ سے بدلنا چاہیں تو بدل سکیں۔ مفرد کی مثال گزر چکی۔ مرکب کی صورت یوں ہوگی۔ جیسے حیوانِ ناطق اپنے پاؤں کی نقل و حرکت کے ساتھ ساتھ خود بھی متحرک رہتا ہے۔ اِس میں حیوانِ ناطق موضوع ہے جس کو لفظ اِنسان سے بدلنا ممکن ہے۔ اَور اِس کے وہی معنی ہوں گے جو حیوانِ ناطق کے ہیں۔ اَور اپنے پاؤں سے خود بھی متحرک رہتا ہے۔ محمول ہے۔ جس کو لفظ "ماشی" (چلنے والا) سے بدل دیں تو وہی معنی قائم رہتا ہے جو اِس مرکب سے اَدا ہوتا ہے۔

قضیہ شرطیہ کے مقدم و تالی

قضیہ حملیہ کی طرح شرطیہ کے بھی دو ہی جز ہوتے ہیں۔ ایک کو مقدم کہتے ہیں اور دوسرے کو تالی۔ مثلاً جب تم کہو گے کہ "اگر آفتاب طلوع پذیر ہے تو ستارے مستور ہیں" تو اِس میں آفتاب طلوع پذیر کا جملہ تو مقدم ہے اَور ستارے مستور ہیں تالی ہے۔ اِن میں مقدم و تالی دونوں جملے حروفِ شرط و جزا کی وجہ سے اگر چہ قضیہ کہلانے کا استحقاق نہیں رکھتے کیونکہ اِن پر صدق و کذب کا اطلاق نہیں ہوسکتا؛ مگر دونوں مل کر ایک قضیہ ضرور ہیں۔

قضیہ حملیہ اور شرطیہ میں کیا فرق ہے؟

قضیہ حملیہ ' شرطیہ سے دو باتوں میں مختلف ہے۔
اول ...... قضیہ شرطیہ متصلہ دو اجزا سے ترکیب پاتا ہے۔ اور اس کے یہ دونوں جز اس لائق نہیں ہوتے کہ کسی مفرد لفظ سے ان پر دلالت ہو سکے۔ بخلاف حملیہ کے اس میں یہ ممکن ہے۔
ثانی ...... موضوع کے بارے میں تو یہ سوال پوچھا جاسکتا ہے کہ کیا وہی محمول ہے۔ جیسے تم کہو کہ "انسان حیوان ہے" تو اس پر کہا جاسکتا ہے "کیا انسان ہی حیوان ہے"۔ مگر مقدم و تالی سے متعلق یہ روش اختیار نہیں کی جاسکتی۔ کیونکہ تالی کا بسا اوقات مقدم سے مختلف و غیر ہونا ضروری ہوتا ہے۔

متصلہ اور منفصلہ میں مابہ الامتیاز

قضیہ منفصلہ کے بھی دو ہی جز ہوتے ہیں اور اگر حروف شرط کو حذف کر دیا جائے تو دونوں دو قضیے ہوں گے۔ لیکن اس میں اور شرطیہ متصلہ میں یہ فرق ہے کہ ان دونوں کے اجزا میں ترتیب و اتصال کا رشتہ غائب ہوتا ہے۔ اور بجز اس کے کہ ان دونوں کا ایک خاص سیاق میں ذکر کیا جاتا ہے اور کوئی لزوم و اتصال ان میں نہیں پایا جاتا۔ جیسے تم کہو "عالم یا قدیم ہے یا حادث ہے" تو یہ دونوں امور الگ الگ ایک بیان و وضاحت کی حیثیت رکھیں گے۔ اور کوئی بھی ان میں دوسرے پر موقوف و مبنی نہیں ہوگا۔ حتیٰ کہ اگر تم اس کی یہ ترتیب اُلٹ دو اور کہو کہ "عالم یا حادث ہے یا قدیم ہے" تو معنی میں کوئی تبدیلی نہیں ہوگی۔ بخلاف متصلہ کہ اس میں اگر مقدم کو تالی اور تالی کو مقدم کیا جائے گا تو نہ صرف معانی ہی میں ردوبدل ہوگا بلکہ ان میں ایک صادق ہوگا اور دوسرا کاذب ٹھہرے گا۔
دوسرا فرق ان دونوں میں اس پر منتج ہے کہ جہاں متصلہ میں تالی مقدم کے ساتھ توافق رکھتا ہے اور دونوں میں شرط و نتیجہ کا سا لزوم و اتصال پایا جاتا ہے' وہاں منفصلہ کے اجزا میں یہ بات نہیں ہوتی۔ یہ دونوں ایک دوسرے کی ضد ہوتے ہیں۔

موجبہ و سالبہ کی تقسیم

جب اس لحاظ سے قضایا پر غور کریں گے کہ اس کا محمول موجبہ ہے یا سالبہ ہے' تو قضایا کی

ایک تقسیم یہ ہوگی کہ ہر ہر قضیہ یا موجبہ ہے یا سالبہ ہے۔

موجبہ جیسے عالم حادث ہے۔ اور سالبہ جیسے عالم حادث نہیں ہے۔ یہی قاعدہ شرطیہ اور منفصلہ میں چلے گا۔ مگر بایں طور کہ منفصلہ میں تم اتصال ولزوم کی نفی کرو گے۔ مثلاً یوں کہو گے کہ ''یہ نہیں ہونے کا کہ آفتاب طلوع ہو چکا ہو اَور پھر رات موجود ہو'' اور منفصلہ میں اِس اِتصال کو توڑو گے اَور یوں کہو گے کہ ''یہ بات صحیح نہیں کہ گدھا یا نر ہے یا سیاہ ہے''۔ بلکہ نر ہے یا مادہ ہے۔ اِس طرح یوں کہنا پڑے گا کہ ''یہ صحیح نہیں کہ عالم یا قدیم ہے یا حادث ہے''۔ بلکہ یا قدیم ہے یا حادث ہے۔

قضیۂ معدولہ کی تعریف

اِس سلسلے میں ظاہر اَلفاظ سے دھوکا نہیں کھانا چاہیے۔ کبھی کبھی ایسا بھی ہوتا ہے کہ مقدم بھی سالبہ ہو اَور تالی بھی سالبہ ہو۔ مگر معانی کے اعتبار سے یہ قضیہ موجبہ ہو سالبہ نہ ہو۔ جیسے کہا جائے ''اگر آفتاب طلوع نہیں ہوگا تو دِن بھی پایا نہیں جائے گا''۔ اِس میں دِن کا پایا نہ جانا جو نفی ہے' مبنی ہے عدم طلوعِ آفتاب پر جو نفی ہے۔ لہٰذا اِس نفی مبنی بر نفی کا نتیجہ یہ ہوگا کہ یہ لامحالہ مترادف ہوگا ایجاب کے۔ کیونکہ دراصل اِس کے معنی یہ ہیں کہ اگر آفتاب طلوع ہوگا' تو دِن پایا جائے گا ورنہ نہیں۔ صرف پیرایۂ بیاں کا فرق ہے۔ اِس نکتے کو نہ سمجھنے سے قضیۂ حملیہ میں بھی اکثر گھپلا ہوتا ہے۔ مثلاً تم کہو گے ''زید نابینا ہے'' تو اِس میں اگرچہ ''نا'' حرفِ نفی ہے' مگر اِس کے معنی یہی ہیں کہ زید اَندھا ہے جو قضیۂ موجبہ ہے۔ اِس طرح کے موجبہ کو جو سالبہ کی شکل میں ہو' معدولہ کہتے ہیں جس کا مطلب یہ ہے کہ یہ قضیہ معنیٰ کے لحاظ سے اگرچہ موجبہ ہی تھا مگر اِس کو سالبہ کے سانچے میں ڈھالا گیا ہے۔ غرض یہ ہے کہ تنہا اداتِ سلب ونفی کا اعتبار نہیں۔ بلکہ ایجاب وسلب کا فیصلہ معنی کو دیکھ کر ہی کیا جائے گا۔ یہی وجہ ہے کہ اِس کا اِستعمال معدومات تک میں جائز ہے۔ یعنی یہ کہا جا سکتا ہے کہ اللہ تعالیٰ کا شریک بصیر نہیں ہے۔ کیونکہ جو محال ہے وہ کوئی شخصیت ہی نہیں ہے۔ اَور جب کوئی شخصیت ہی نہیں تو بصیر کیسے ہو سکتا ہے۔ لیکن یہ نہیں کہا جا سکتا کہ اللہ تعالیٰ کا شریک غیر بصیر ہے کیونکہ قضیہ کی یہ ساخت موضوع کے محال ہونے کو مستلزم نہیں۔ دیکھو اِن دونوں میں اداتِ نفی موجود ہے۔ لیکن پہلا قضیہ قضیۂ سالبہ ہے اَور دُوسرا معنیً موجبہ ہے۔ کیونکہ غیر بصیر ہونا مترادف ہے اَندھا یا اعمٰی ہونے کے۔

قضایا کی تقسیم بہ اِعتبار موضوع کے۔ مہملہ اور محصورہ

قضایا کی ایک تقسیم یوں پیدا ہوئی ہے کہ بہ اِعتبار موضوع کے ان پر نظر ڈالی جائے۔ اگر موضوع کا تعلق کسی شخص سے ہے تو اسے قضیہ شخصیہ کہیں گے جیسے زید عالم ہے' بکر حکیم ہے' وغیرہ۔ اور اگر اِس کا تعلق کسی شخص سے نہیں تو اسے غیر شخصیہ کہیں گے۔

اِس غیر شخصیہ کی پھر ایک تقسیم ہے۔ اگر اِس میں اِس بات کی تصریح نہیں کی گئی کہ حکم وخبر کا تعلق کل یا بعض اَفراد سے ہے' تو مہملہ ہے۔ جیسے انسان خسارے میں ہے۔ اِس میں اِس چیز کی وضاحت نہیں ہے کہ خسارے کا تعلق کل اَفرادِ انسانی سے ہے یا بعض اَفراد سے۔ بعض اَفراد سے ہے تو مہملہ ہے اور اگر وہ مسور ہے یعنی اس میں کل یا بعض کی تصریح پائی جاتی ہے' تو اِس کو محصورہ کے نام سے پکاریں گے۔ اِس محصورہ کی پھر چار قسمیں ہیں۔ موجبہ کلیہ...... جیسے ہر انسان حیوان ہے۔ موجبہ جزئیہ...... جیسے بعض انسان کاتب ہیں۔ سالبہ کلیہ...... جیسے کوئی انسان پتھر نہیں۔ اور سالبہ جزئیہ...... جیسے بعض انسان کاتب نہیں ہوتے۔ اِس طرح قضایا کی کل تعداد آٹھ ہوئی۔

اِن میں شخصیہ سالبہ' شخصیہ موجبہ' مہملہ سالبہ اور مہملہ موجبہ کی عدم واستدلال میں کوئی اہمیت نہیں۔ کیونکہ علوم اَشخاص سے بحث نہیں کرتے۔ اور نہ علوم میں قضایا مہملہ سے کوئی کام لیا جا سکتا ہے۔ لہٰذا جہاں تک بحث وتحقیق کا تعلق ہے' اِس کا دائرہ فقط اِن چار میں محصور رہے گا...... موجبہ کلیہ' موجبہ جزئیہ' سالبہ کلیہ اور سالبہ جزئیہ۔ شرطیہ متصلہ بھی یا کلیہ ہوگا' جیسے جب جب آفتاب طلوع ہوگا' دِن کا پایا جانا ضروری ہے' یا جزئیہ ہوگا' جیسے بعض اَوقات اگر آفتاب پایا جائے گا' تو اَبر بھی پایا جائے گا۔

قضایا کی تقسیم بہ اِعتبارِ اِمکان' اِمتناع اور وجوب

یہی حال منفصلہ کا ہے۔ کلیہ کی مثال یوں ہوگی جیسے ہر ہر جسم یا متحرک ہے یا ساکن۔ اور جزئیہ کو یوں اَدا کریں گے' جیسے انسان یا تو کشتی میں ہوگا' یا قعرِ دریا میں۔ اگر قضایا پر اِس نقطۂ نگاہ سے نظر ڈالیں گے کہ محمول کی نسبت موضوع کی طرف کس ڈھنگ کی ہے' تو پھر تقسیم کا اَنداز یہ ہوگا کہ قضیہ یا ممکنہ ہوگا یا ممتنعہ اَور یا واجبہ۔ ممکنہ کا مطلب یہ ہے کہ محمول وموضوع میں جو نسبت ہے وہ اِمکان کو ظاہر کرتی ہے۔ جیسے انسان کاتب ہے۔

ممتنعہ سے یہ مقصود ہے کہ محمول و موضوع کے مابین جو نسبت ہے وہ اِمتناع پر دلالت کناں ہے۔ جیسے انسان پتھر ہے۔

اور واجبہ اُس قضیہ کو کہیں گے کہ جہاں محمول، موضوع کے لیئے بالوجوب ثابت ہو۔ جیسے انسان حیوان ہے۔

اِن قضایا کو سوالب کے رنگ میں بھی بیان کیا جا سکتا ہے۔ مگر اس سے نسبت کی اس تقسیم میں کوئی فرق نہیں پڑتا۔

ممکن کا اِطلاق دو معنوں پر ہوتا ہے

ممکن سے متعلق یہ بات ملحوظ رہنا چاہیے کہ اِس کا اِستعمال دو طریق پر ہوتا ہے۔ ایک اِستعمال ایسا ہے کہ اس میں واجب بھی داخل ہے۔ لیکن یہ اُس وقت ہوگا جب اِس سے غیر ممتنع مراد لیا جائے۔ دُوسرا استعمال وہ ہے کہ جس میں یہ صرف اُن معنوں میں بولا جاتا ہے جس میں اِمکان وجود اور عدم اِمکان وجود، دونوں پہلوؤں کا احتمال پایا جائے۔ مثلاً جب آپ کہیں گے کہ ''انسان کاتب ہے'' تو اِس میں یہ دونوں احتمال ممکن ہیں، یہ بھی کہ وہ کاتب ہو، اور یہ بھی کہ وہ کاتب نہ ہو۔ اِس صورت میں اس میں واجب داخل نہیں ہوگا۔

تناقض اور اس کی شرائط

قضایا کی پانچویں تقسیم تناقض سے متعلق ہے۔ اِس کا یہ مطلب ہے کہ ہر ہر قضیہ کا ایک نقیض بھی ہوتا ہے۔ نقیض سے مراد صرف یہ نہیں کہ ان میں ایجاب و سلب کا فرق نمایاں ہو۔ بلکہ یہ ہے کہ ان میں فرق صدق و کذب کا ہو۔ یعنی اگر ایک صادق ہے، تو دُوسرا کذب پر مبنی ہو۔ اور اگر ایک کاذب ہے تو دُوسرا کذب کا حامل ہو۔

یہ تناقض کب پایا جائے گا۔ جب اِس میں مندرجہ ذیل شرائط کا تحقق ہوگا۔

اوّل

دونوں کا موضوع حقیقی ایک ہو ورنہ اِشتراک رسمی سے کام نہیں چلے گا۔ مثلاً ایک شخص کہتا ہے ''مشتری کھاتا اور پیتا ہے''، دُوسرا کہتا ہے کہ ''مشتری کھاتا اور پیتا نہیں ہے''، تو اِس صورت میں

دونوں صادق ہوں گے اگر پہلے مشتری سے مراد خریدار ہو اور دوسرے سے مراد معروف ستارہ ہو۔

ثانی

محمول کا ایک ہونا بھی ضروری ہے۔ مثلاً اِن دو جملوں میں کوئی تناقض نہیں پایا جاتا حالانکہ بظاہر دونوں مختلف معلوم ہوتے ہیں۔ بکرہ مختار ہے اور بکرہ مختار نہیں ہے۔ کیونکہ پہلے مختار کے معنی یہ ہیں کہ جسے مجبور کیا جاتا ہے۔ اِس میں بہر حال باز رہنے کی قدرت وصلاحیت پائی جاتی ہے۔ اور دُوسرے مختار کا معنی یہ ہے کہ اِس کو اِس حد تک مجبور کیا گیا ہے کہ اِس صلاحیت کو برت نہیں پایا۔

ثالث

کلیت و جزئیت کا واحد ہونا بھی لازمی ہے۔ جس کا مطلب یہ ہے کہ اگر ایک کلی ہے تو نقیض کو بھی کلی ہونا چاہیے۔ اور اگر ایک جزئی ہے تو نقیض کو بھی جزئی ہونا چاہیے۔ ورنہ صورتِ اختلاف کے باوجود تناقض پایا نہیں جائے گا۔ مثلاً تم کہتے ہو کہ ''کتاب ناقص ہے'' اور دُوسرا کہتا ہے کہ ''کتاب ناقص نہیں ہے'' تو اِس میں منافات و تناقض متحقق نہیں ہوگا۔ بشرطیکہ جو نقص کو ثابت کرتا ہے وہ تو یہ سمجھتا ہو کہ اِس میں فی الجملہ نقص پایا جاتا ہے اور جو اِس کی نفی کرتا ہے وہ اِس بنا پر کرتا ہے کہ بعض اجزا کے ناقص ہونے سے پوری کتاب ناقص نہیں ہو جاتی۔

رابع

قوت و فعل کی وحدت بھی شرط ہے۔ جیسے اگر تم کہتے ہو کہ ''شراب چاہے خم میں رکھی جائے جب بھی مسکر ہے'' اور دُوسرا کہتا ہے کہ ''شراب اِس صورت میں مسکر نہیں ہے'' تو دونوں کا مقصد اگر جدا جدا ہے تو اِس میں تناقض نہیں پایا جائے گا۔ مقصد جدا جدا ہونے سے یہ مراد ہے کہ جو مسکر ہونے کا قائل ہے وہ تو بہ اعتبار قوت وصلاحیت کے قائل ہو اور جو منکر ہے وہ یہ سمجھتا ہو کہ بالفعل مسکر نہیں ہے۔

خامس

اگر مضاف کی صورت میں اِضافت کی نسبت بدل جاتی ہے' تب بھی تناقض نہیں پایا جائے گا۔لہٰذا اِضافت کی وحدت بھی ضروری ٹھہری۔

مثلاً اِن دونوں جملوں میں قطعی تناقض نہیں: "زید والد ہے"۔ "زید والد نہیں"۔ کیونکہ یہ ہو سکتا ہے کہ زید بکر کا والد ہو اَور عمر کا والد نہ ہو۔ اِس اَنداز سے دونوں کا ایک زمان ومکاں سے متعلق ہونا بھی ضروری ہے۔

کمیت کی وحدت کو بھی اِس طرح ضروری سمجھنا چاہیے۔غرض یہ ہے کہ تناقض کا تحقق اُس وقت تک نہیں ہوگا' جس وقت تک کہ یہ جملہ شرائط نہ موجود ہوں۔ اَور تناقض کا تعلق سلب وایجاب کی اسی نسبت سے نہ ہو کہ جو پہلے سے معہود ہے۔ ورنہ ظاہری تخالف کے باوجود دونوں قضیوں کو صادق یا کاذب مانا جا سکتا ہے۔

عکس

قضایا کی چھٹی قسم یہ ہے کہ اِس کو اُلٹ کر دیکھ لیا جائے۔ اِسے اِصطلاح میں عکس القضیہ کہتے ہیں۔ اِس کی کئی صورتیں ہیں۔

اگر قضیہ سالبہ کلیہ ہے تو اِس کا عکس بھی سالبہ کلیہ ہوگا۔ جیسے یہ سالبہ کلیہ ہے۔ ایک انسان بھی پتھر نہیں ہے۔ اس کا عکس ہوگا۔

ایک پتھر بھی انسان نہیں ہے اَور یہ دونوں صادق ہیں۔ اِن کے صدق پر دلیل یہ ہے کہ اگر یہ صادق نہیں ہے تو اِس کے نقیض کو صادق ماننا پڑے گا۔ جو یہ ہے۔ بعض پتھر انسان ہیں۔ اَور یہ چونکہ خلافِ مفروض ہے؛ لہٰذا عکس القضیہ صحیح ثابت ہوا۔

سالبہ جزئیہ سرے سے منعکس ہی نہیں ہوتا۔ کیونکہ اگر یہ قضیہ صحیح مانا جائے کہ بعض انسان کاتب نہیں ہوتے' تو اِس کا عکس یعنی بعض کاتب انسان نہیں ہوتے' قطعاً غلط ہوگا۔

موجبہ کلیہ کا عکس موجبہ جزئیہ ہوگا۔ جس کا یہ مطلب ہے کہ جب ہم کہیں گے کہ "ہر انسان حیوان ہے" اَور اِسے صادق قرار دیں گے تو اِس کا عکس "بعض حیوان انسان ہوتے ہیں" نیز

صادق ہوگا۔ اِس کا عکس موجبہ کلیہ اِس لیے نہیں ہوگا کہ اس صورت میں اس قضیہ کی صداقت بھی تسلیم کرنا پڑے گی کہ ہر حیوان انسان ہوتا ہے۔ حالانکہ یہ صحیح نہیں۔ موجبہ جزیہ اِنعکاس کی صورت میں بھی موجبہ جزیہ ہی رہتا ہے۔ جیسے بعض حیوان انسان ہیں۔ بعض انسان حیوان ہیں۔

☆☆☆

قضایا کی ہیئتِ ترکیبی

قیاس

مختلف قضایا کو اِس بنا پر ترتیب دیا جاتا ہے کہ اس کو بعض نتائج کے لیے ہموار کیا جائے اَور اِستدلال وثبوت کے طور پر ان سے کام لیا جائے۔ اس کو عرفِ منطق میں قیاس کہتے ہیں' اَور اس کے متعلق دو اہم بحثیں ہیں' جو تفصیل و وضاحت چاہتی ہیں۔ ایک کا تعلق صورتِ قیاس سے ہے' اَور دُوسری کا مادۂ قیاس سے۔ پہلے صورتِ قیاس کو لیجیے۔

اس کی قسمیں

اِس سے قبل ہم کہہ چکے ہیں کہ علم کی دو قسمیں ہیں۔ تصور یا تصدیق۔ اَور اس حقیقت کا اِظہار بھی کر چکے ہیں کہ تصور کا حصول حد کے ذریعے ہوتا ہے' اَور تصدیق کا حجت کے ذریعے۔ اَب یہ جاننا چاہیے کہ حجت کی کئی قسمیں ہیں۔ ایک کا نام قیاس ہے' ایک کو اِستقرا کہتے ہیں' اَور ایک تمثیل کے نام سے موسوم ہے۔ مگر اِن میں زیادہ بھروسے کی چیز قیاس ہی ہے۔ اَور پھر قیاس میں بھی قیاسِ برہانی۔ لیکن اِس اَہمیت کو اچھی طرح سمجھنے کے لیے ضروری ہے کہ نفسِ قیاس کی تشریح نظر وفکر کے سامنے آجائے تا کہ اِس کی دُوسری اَقسام کی منطقی قدر و قیمت کا خود بخود اَندازہ ہو سکے۔

تعریف

قیاس' قضایا کی اس ترکیب وساخت سے تعبیر ہے کہ اگر اِس کے ایک حصے کی صحت کو تسلیم کر

لیا جائے تو دُوسرے حصے کی صحت واُستواری کوتسلیم کرنا ضروری ہو جائے۔ اِس کو ایک مثال سے سمجھنے کی کوشش کرو۔ مثلاً جب کہیں گے "عالم مصوّر ہے اور رنگا رنگ کی اَشکال سے مرکب ہے" اور جو بھی مصوّر ہوگا وہ حادث ہوگا تو لازماً اس کے نتیجے میں یہ تسلیم کرنا پڑے گا کہ عالم حادث ہے۔ قضیہ شرطیہ یا منفصلہ کی صورت میں بھی قیاس کی یہی صورت رہے گی۔ صرف اَنداز اور اسلوبِ بیان بدلے گا۔ جیسے اگر ہم کہیں گے "اگر عالم حادث ہے تو اس کا محدث ہونا ضروری ہے" مگر وہ حادث ہے تو لامحالہ اس کے ساتھ یہ بھی ماننا پڑے گا کہ عالم حادث ہے، یا اگر اِسی حقیقت کو یوں بیان کریں "عالم یا حادث ہے یا قدیم ہے" مگر وہ قدیم ہرگز نہیں؛ لہٰذا تسلیم کرنا پڑے گا کہ وہ حادث ہے۔

قیاس کی دو قسمیں ہیں، قیاسِ اِقترانی اور قیاسِ اِستثنائی۔

قیاسِ اِقترانی کیا ہے؟

قیاسِ اِقترانی یہ ہے کہ حدودِ ثلاثہ میں سے ایک حد ایسی ہو کہ وہ مشترک اور مکرر ہو۔ سوال یہ ہے کہ کیوں، یہ اِشتراک اِس بنا پر ضروری ہوتا ہے کہ اس کے بغیر کوئی قیاس، قیاس کہلانے کا اِستحقاق ہی نہیں رکھتا۔ اور اِس سے قطع نظر کر کے کوئی دو قضیے نتیجہ پیدا نہیں کر سکتے۔ مثلاً جب تم کہو گے کہ "عالم مصوّر ہے اور ہر ہر مصوّر حادث ہے" تو اِن میں لفظ مصوّر مشترک ہے۔ اِس لیے نتیجہ خیز بھی ہے۔ یعنی عالم حادث ہے۔ لیکن اِس کے برعکس تم یوں کہو کہ "عالم مصوّر ہے اور نفس جوہر ہے" تو یہ قضیے بالکل بے جوڑ اور اَنمل ہوں گے جن سے کوئی بھی نتیجہ برآمد نہیں ہو سکے گا۔

حدودِ ثلاثہ یہ ہیں۔ صغریٰ، کبریٰ اور حدِ اَوسط، اِنھیں تین پر قیاس کا مدار ہے۔ صغریٰ مقدمہ اولیٰ کو کہتے ہیں، حدِ اَوسط وہ قضیہ ہے جو مکرر و مشترک ہے، اور حدِ اکبر یا کبریٰ محمول نتیجہ سے تعبیر ہے۔

اَشکال

جب دو مقدموں کو اِس اَنداز سے ترکیب دیں گے، تو اس کو شکل کہیں گے اور اِس کی تین قسمیں ہیں۔

شکلِ اوّل

اِس میں حدِّ اَوسط ایک مقدمہ میں تو محمول کے طور پر آتی ہے' اَور دُوسری میں موضوع کی حیثیت سے۔

شکلِ ثانی

اِس میں حدِّ اَوسط دونوں مقدموں میں محمول کی صورت میں آتی ہے۔

شکلِ ثالث

اِس میں یہ دونوں میں موضوع کی صورت میں آتی ہے۔ مقدم و تالی میں بھی اَشکال کی یہی صورت رہے گی۔ اِن تینوں میں یہ بات مشترک ہے کہ سالبتین یا دو جزئیوں سے مرکب قیاس نتیجہ خیز نہیں ہوگا۔ اور نہ جب صغریٰ سالبہ ہو' اور کبریٰ جزئیہ ہو۔ اِن اَشکال کی خصوصیات کیا ہیں اَب ان پر غور ہونا چاہیے۔

شکلِ اوّل

بات یہ ہے کہ جہاں تک شکلِ اوّل کا تعلق ہے' یہ دونوں پہلی دو شکلوں سے دو وجہ سے مختلف ہے۔ ایک یہ کہ لزومِ نتیجہ کے اعتبار سے یہ کسی اَور شکل کی محتاج نہیں۔ حالانکہ شکلِ ثانی و ثالث کو جب تک شکلِ اوّل پر نہ لوٹایا جائے' لزومِ نتیجہ ثابت نہیں ہو پاتا' اِس بنا پر اِسے شکلِ اوّل کہا جاتا ہے۔ دُوسرے یہ کہ یہ چاروں محصورات یعنی موجبہ کلیہ' موجبہ جزئیہ' سالبہ کلیہ اَور سالبہ جزئیہ میں نتیجہ خیز ثابت ہوتی ہے۔ شکلِ ثانی میں موجبہ کی صورت میں کبھی انتاج نہیں ہوتا اَور شکلِ ثالث میں نتیجہ کبھی کلی نہیں ہوتا۔

شکلِ اوّل کا انتاج دو شرطوں پر مبنی ہے۔

(۱) صغریٰ موجبہ ہونا چاہیے۔

(۲) کبریٰ کلیت لیے ہوئے ہو۔

اگر یہ دو شرطیں مفقود ہوں' تو یہ ممکن ہے کہ دونوں مقدمے فی نفسہ صادق ہوں مگر ان کا منتج ہونا ضروری نہیں۔

حاصلِ شکل یہ ہے کہ جب قضیہ موجبہ صادق ہوگا تو جو حکم محمول کے لیے ثابت ہوگا وہ لامحالہ موضوع کے لیے ثابت مانا جائے گا۔ چاہے یہ حکم سلب پر مشتمل ہو' چاہے ایجاب پر' اور چاہے موضوع کلی ہو' چاہے جزئی ہو' اس صورت میں شکلِ اوّل کی چار صورتیں ہوئیں جو کہ منتج ہو سکتی ہیں۔ رہا یہ سوال کہ شکلِ اوّل کیوں لازماً لائقِ انتاج ہے' تو اِس کا جواب یہ ہے کہ جب ہم تسلیم کریں گے کہ "انسان حیوان ہے" تو جس جس پر محمول کی حیثیت سے حیوان کا اِطلاق ہوگا مثلاً یہ کہ وہ حساس ہے یا وہ غیر حجر ہے' ضروری ہے کہ اِن سب پر انسان کا اِطلاق بھی ہو کیونکہ انسان حیوان ہی کی ایک نوع تو ہے۔ اِس صورت میں انسان کے بارے میں ہم وثوق سے کہہ سکتے ہیں کہ وہ حساس ہے' غیر حجر ہے' وغیرہ۔

شکلِ اوّل کی چار منتج صورتیں ہیں۔

شکلِ اوّل کن کن صورتوں میں نتیجہ خیز ہوتی ہے؟

(۱) جب دونوں مقدمے موجبے کلیے ہوں جیسے ہر جسم مرکب ہے' اور ہر مرکب حادث ہے۔ لہٰذا ہر جسم حادث ہے۔

(۲) دونوں کلیے ہوں' مگر کبریٰ سالبہ ہو۔ یہ دراصل پہلی ہی صورت ہے سوا اِس کے کہ حادث کے بجائے تم یہ کہو کہ "قدیم نہیں ہے" تا کہ اِس میں سلب کا رنگ پیدا ہو جائے۔ مثلاً ہر جسم مرکب ہے' اور کوئی بھی مرکب قدیم نہیں ہے۔ لہٰذا کوئی بھی جسم قدیم نہیں ہے۔

(۳) دونوں موجبے ہوں جن میں صغریٰ جزئیہ ہو اور کبریٰ کلیہ ہو جیسے بعض موجودات مرکب ہیں' اور ہر مرکب حادث ہے' لہٰذا بعض موجودات حادث ہیں۔ اِس میں صغریٰ کی جزئیت اِختلافِ حکم کا باعث نہیں ہو سکتی' کیونکہ فی نفسہ وہ کلی ہی ہے۔

(۴) ایک موجبہ صغریٰ جزئیہ ہو اور دُوسرا سالبہ ہو' جیسے بعض موجودات مرکب ہیں' اور کوئی

مرکب بھی ازلی نہیں۔ لہٰذا ہر موجود ازلی نہیں۔ اِن اَشکال کے نتیجہ خیز ہونے پر چونکہ بعض قیود عائد ہیں جن کا ہم ذِکر کر چکے ہیں' اِس لیے ان میں ہی ہر ہر شکل بہرِ آئینہ منتج نہیں ہوسکتی۔ اِن میں کون کون منتج ہے اَور کون کون غیر منتج یا عقیم ہیں' ان کی تفصیل اِس نقشے سے معلوم کیجیے۔

صغریٰ	مثالہا	کبریٰ	مثالہا	
موجبة کلیة	کل اب	موجبة کلیة	کل ب ج	ینتج موجبة کلیة ھی کل اج
موجبة کلیة	کل اب	سالبة کلیة	لا شے من ب ج	ینتج سالبة کلیة ھی لا شے من اج
موجبة کلیة	کل اب	موجبة جزئیة	بعض ما ھو ب ج	ھذا الضرب عقیم لان الکبریٰ جزئیة
موجبة کلیة	کل اب	سالبة جزئیة	بعض ما ھو بلیس ج	ھذا عقیم ایضا لما سبق
موجبة جزئیة	بعض اب	موجبة کلیة	کل ب ج	ینتج موجبة جزئیة وھی بعض ما ھو اج
موجبة جزئیة	بعض اب	موجبة جزئیة	بعض ما ھو ب ج	ھذا عقیم لان المقدمتین جزئیتان
موجبة جزئیة	بعض اب	سالبة جزئیة	لیس کل ب ج	ھذا عقیم لما سبق
موجبة جزئیة	بعض اب	سالبة کلیة	لا شے من ب ج	ینتج سالبة جزئیة ھی لیس کل اج
سالبة کلیة	لا شے من اب	موجبة کلیة	کل ب ج	عقیم
سالبة کلیة	لا شے من اب	موجبة جزئیة	بعض ب ج	عقیم
سالبة کلیة	لا شے من اب	سالبة کلیة	لا شے من ب ج	عقیم
سالبة کلیة	لا شے من اب	سالبة جزئیة	لیس کل ب ج	عقیم
سالبة جزئیة	لیس کل اب	موجبة کلیة	کل ب ج	عقیم
سالبة جزئیة	لیس کل اب	موجبة جزئیة	بعض ب ج	عقیم
سالبة جزئیة	لیس کل اب	سالبة کلیة	لا شے من ب ج	عقیم
سالبة جزئیة	لیس کل اب	سالبة جزئیة	لیس کل ب ج	عقیم

نقشے کی ان مندرجہ تفصیلات سے معلوم ہوا کہ موجبہ کلیہ، موجبہ کبریٰ کے ساتھ منتج ہے۔ اسی طرح اگر کبریٰ سالبہ کلیہ ہو تب بھی منتج ہے۔ لیکن اگر دونوں کبرے جزئی ہوں تو اس صورت میں نتیجہ نہیں نکلے گا۔ اور اگر صغریٰ موجبہ جزئیہ ہو اور کبریٰ موجبہ کلیہ' یا صغریٰ موجبہ کلیہ ہو اور کبریٰ سالبہ' تو اس کے نتیجہ خیز ہونے میں کوئی شک نہیں۔ مگر اگر دونوں کبرے جزئی ہوں تو پھر غیر منتج ہوں گے۔

اِس نقشے میں ہم نے جو مقدمات کو ترتیب دیا ہے اس سے یہ حقیقت نمایاں ہے کہ اس میں کیا اصول ملحوظ رکھے گئے ہیں۔ اس میں صغریٰ موجبہ کلیہ ہو' یا سالبہ موجبہ جزئیہ ہو' اس پر اگر چار کبرے بڑھائے جائیں تو ظاہر ہے کہ آٹھ شکلیں مترتب ہوتی ہیں۔ ان میں چار اِس بنا پر عقیم یا باطل ہیں کہ ان کے کبرے جزئی ہیں۔ اور کبریٰ کا جزئی ہونا انتاج کی راہ میں حائل ہے۔ یہی وجہ ہے کہ ہم نے کبریٰ ہونے کی شرط کو ضروری ٹھہرایا ہے تاکہ جو حکم قابلِ ثبوت ہے' وہ موضوع تک متعدی ہو سکے۔

باقی رہے دو صغرے سالبے' چاہے وہ جزئی ہوں چاہے کلی۔ ان میں سے ہر ایک پر چار چار کبروں کا اِضافہ کیا جائے تو ان سے جو شکلیں حاصل ہوں گی' وہ بھی عقیم قرار پائیں گی۔ کیونکہ صغریٰ کے لیے موجبہ ہونا ضروری ہے۔ وجہ ظاہر ہے کہ اگر صغریٰ موجبہ نہ ہوگا' تو موضوع تک حکم کیونکر ممتد ہو سکے گا۔ مثلاً اگر تم کہو کہ انسان پتھر نہیں ہے' تو اس سے انسان اور پتھر میں مباینت ثابت ہو گئی۔ اب اگر اس پتھر کے بارے میں کوئی حکم لگایا جائے گا تو اس کو انسان کے لیے ثابت شدہ نہیں مانا جا سکتا کیونکہ انسان اور پتھر میں پہلے سے مباینت ظاہر کی گئی ہے۔ یہ ہے ان شرائط کی وجہِ جواز اور اِس اِختصاص کی توجیہ کہ نتیجہ کیوں چار ہی شکلوں میں محصور ہے جب کہ حساب سے یہ کل سولہ ہوتی ہیں۔

شکلِ ثانی اور اس کی ممکن صورتیں

شکل ثانی کی ساخت یوں ہوتی ہے کہ مقدمتین میں ایک تو لازماً سالبہ ہو' اور دُوسرا موجبہ' اور کبریٰ ہمیشہ کلیہ ہو۔

اِس کی اگر کل صورتوں کا استیعاب کیا جائے تو یہ تعداد میں سولہ ہوتی ہیں' مگر اُن قیود کی وجہ سے جن کی تفصیل شکلِ اوّل کے ضمن میں وضاحت ہو چکی ہے' منتج صرف چار ہی رہیں گی۔ باقی غیر منتج یا عقیم سمجھی جائیں گی۔

اوّل

صغریٰ موجبہ کلیہ ہو اور کبریٰ سالبہ کلیہ ہو۔ جیسے

ہر جسم لائقِ انقسام ہے اور کوئی رُوح منقسم ہونے والی نہیں۔ نتیجہ یہ نکلے گا کہ کوئی جسم بھی رُوح نہیں ہے۔

لزوم نتیجہ پر یہ دلیل ہے کہ اس کو اگر شکل اوّل پر لوٹایا جا سکتا ہے اور یوں کہنا ممکن ہے کہ کوئی چیز بھی جو لائقِ انقسام ہے' رُوح نہیں ہے تو اِس طرح گویا لائقِ انقسام موضوع قرار پائے گا۔ حالانکہ پہلے وہ صغریٰ کا محمول تھا۔ ظاہر ہے کہ یہ ترتیب بعینہٖ وہی ہے جو شکل اوّل کی ہے۔

ثانی

دونوں کلیے ہوں اور صغریٰ سالبہ ہو۔ جیسے

کوئی ازلی شے مولف و مرکب نہیں ہوتی۔ اور جسم مولف و مرکب ہے۔ لہٰذا کوئی شے ازلی جسم نہیں ہو سکتی۔

اس کے نتیجے کی صحت پر بھی دلیل ہے کہ اِس کو اُلٹ کر شکل اوّل کا رنگ دیا جا سکتا ہے اور دیکھا جا سکتا ہے کہ نتیجے میں فرق نہیں۔ مثلاً اگر ہم صغریٰ کو کبریٰ کے ساتھ بدل دیں اور یوں کہیں کہ کوئی مولف و مرکب ازلی نہیں ہوتا' اور ہر جسم مرکب و مولف ہے' تو نتیجہ یہ نکلے گا کہ کوئی جسم بھی ازلی نہیں۔ اب اِس کو اگر معکوس کریں اور سالبہ کلیہ کی صورت میں ڈھال دیں تو وہی پہلا نتیجہ برآمد ہو گا کہ کوئی ازلی بھی جسم نہیں ہوتا۔

ثالث

صغریٰ موجبہ جزئیہ اور کبریٰ کلیہ سالبہ۔ جیسے بعض موجودات قابلِ تقسیم ہیں۔ اور کوئی رُوح و نفس بھی لائق تقسیم نہیں۔ لہٰذا بعض موجودات ایسی ہیں کہ جو رُوح و نفس نہیں ہو سکتیں۔ اِس میں کبریٰ

کو اگر معکوس کر دیں تو یہ آسانی سے شکل اوّل میں بدل جائے گا۔

رابع

صغریٰ جزئیہ سالبہ اور کبریٰ کلیہ موجبہ۔ جیسے
ہر ہر موجود مؤلف نہیں، اور ہر ہر جسم مؤلف و مرکب ہے، لہٰذا ہر ہر موجود جسم نہیں ہو سکتا۔ اِس نتیجے کو ثابت کرنے میں یہ دُشواری ہے کہ اِس کو معکوس کر کے شکل اوّل میں ڈھالنا ممکن نہیں۔ کیونکہ سالبہ اِس میں جزئیہ ہے، اور جزئیہ معکوس نہیں ہوتا۔ ہاں موجبہ البتہ معکوس ہو سکتا ہے، مگر اِس میں دِقت یہ ہے کہ اگر اِس کو معکوس کریں گے تو یہ جزئیہ کی صورت اختیار کر لے گا۔ اور اِس طرح صغریٰ اور کبریٰ دونوں مقدمات جزئیت لیے ہوئے ہوں گے، حالانکہ انتاج کے لیے اِن میں ایک کا کلیہ ہونا بہر حال ضروری ہے۔ اِس دُشواری پر قابو دو طریق سے پانا ممکن ہے، ایک یہ کہ اگر شکل اوّل پر لوٹانا ممکن نہیں ہے تو بطریقِ اِفتراض اِس کو ثابت کیا جائے۔ دُوسرے یہ کہ اِس کی تائید کے لیے طریقِ خلف سے کام لیا جائے۔ اَب سوال یہ ہے کہ اِفتراض کیا ہے۔

دلیلِ اِفتراض

اِفتراض یہ ہے کہ جب تم یہ کہتے ہو کہ ہر ہر موجود مؤلف نہیں تو اِس کا مطلب یہ ہوا کہ نفسِ موجود دو قسم کے خانوں میں منقسم ہے۔ ایک خانہ اُن موجودات کا ہے جو مؤلف ہیں اور ایک وہ ہے جس میں ترکیب و تالیف پائی نہیں جاتی۔ اِس وضاحت کے بعد ہم آسانی سے یہ فرض کر سکتے ہیں کہ ہر ہر موجود مؤلف نہیں ہے، اِن کا دائرہ جن بعض اَفراد تک منتہی ہے اُن کے حق میں یہ بعض بھی کلیہ ہی کے حکم میں ہے۔ لہٰذا اِس کی صورت وہی ہوئی جو شکل اوّل کی ہے، اور یہی اِثبات نتیجے کے لیے مطلوب تھا۔

دلیلِ خلف

خلف کا مطلب یہ ہے بطریقِ نقیض اِس کی صداقت کو آزما لیا جائے۔ مثلاً جب ہم نے کہا کہ ہر ہر موجود مؤلف نہیں تو یا تو یہ صادق ہے، یا صادق نہیں۔ اور اگر صادق نہیں تو اِس کا نقیض صادق

ہو گا جس کا مفہوم یہ ہو گا کہ ہر ہر موجود مولف و مرکب ہے اور نتیجہ یہ نکلے گا کہ ہر ہر جسم مرکب و مولف ہے۔ حالانکہ ہم نے ترکیب و تالیف کو صرف بعض افراد کے لیے ہی ثابت کیا تھا۔ معلوم ہوا کہ نقیض کو صادق ماننے کی صورت میں ہم خلاف مفروض کے مرتکب ہوئے ہیں اور خلافِ مفروض بھی وہ جو غلط اور محال ہے۔ لہٰذا نقیض صادق نہ ہوا اور جب نقیض ثابت نہ ہوا تو اصل دعویٰ صحیح ٹھہرا اور یہی مقصود بھی تھا۔

شکل ثالث کا انداز یہ ہو گا کہ اوسط دونوں مقدموں میں موضوع ہو۔ اِس کا مطلب یہ ہوا کہ جب قضیہ موجبہ ہو گا تو جس حکم کو تم موضوع کے لیے ثابت کرو گے' وہی بعینہٖ بعض محمولات کے لیے بھی ثابت ہو گا۔ چاہے یہ حکم سلب پر مبنی ہو چاہے ایجاب پر۔ اور چاہے یہ قضیہ موجبہ کلیہ ہو اور چاہے موجبہ جزئیہ۔

اِس کے اِنتاج کی دو شرطیں ہیں۔

اوّل۔ یہ کہ اِس کے صغریٰ و کبریٰ میں ایک بہر حال کلیہ ہو۔

ثانی۔ صغریٰ موجبہ ہو۔

اِس کی متعدد صورتیں فرض کی جا سکتی ہیں مگر اِن میں نتیجہ خیز صرف چھے ہیں۔

اوّل۔ صغریٰ و کبریٰ دونوں موجبے کلیے ہوں۔ جیسے

ہر اِنسان حیوان ہے' اور ہر اِنسان ناطق ہے۔ نتیجہ یہ نکلے گا کہ بعض حیوان ناطق ہیں۔ اِس نتیجے کی تصدیق یوں ہو سکے گی کہ صغریٰ کو معکوس کرو اور کہو کہ بعض انسان حیوان بھی ہیں اور ہر انسان ناطق ہے۔ تو یہ شکل اوّل کی تیسری صورت ہو گی۔ اور نتیجہ وہی نکلے گا جو شکل اوّل کی صورت میں نکلنا چاہیے۔ بعض حیوان ناطق ہیں۔

ثانی۔ دونوں مقدمے کلیت کے حامل ہوں لیکن کبریٰ سالبہ ہو۔ جیسے ہر انسان حیوان ہے۔ اور کوئی انسان بھی گھوڑا نہیں۔ نتیجہ یہ نکلے گا کہ ہر حیوان گھوڑا نہیں ہوتا۔ اِس کی تصدیق بھی بطریقِ عکس ممکن ہے' کیونکہ جب تم صغریٰ کو اُلٹ دو گے تو یہ موجبہ جزئیہ ہو جائے گا۔ اور کبریٰ کو اِس کے ساتھ ملاؤ گے تو یہ شکل اوّل کی چوتھی صورت ہو گی۔

ثالث۔ صغریٰ و کبریٰ دونوں میں ایجاب ہو۔ اور صغریٰ جزئیت لیے ہو جیسے بعض انسان سفید رنگ کے ہیں۔ اور ہر ہر انسان حیوان ہے۔ نتیجہ یہ نکلے گا بعض سفید رنگ کے افراد اِنسان ہوتے ہیں۔

رابع۔ دونوں مقدمے ایجاب پر مشتمل ہوں' اور کبریٰ لازماً جزئیہ ہو۔ جیسے ہر ہر انسان حیوان ہے اور کوئی کوئی انسان کاتب ہے۔ نتیجہ یہ نکلے گا کہ کوئی کوئی حیوان کاتب ہے۔ نتیجے کی صحت ولزوم پر وہی دلیلِ معاکسہ پیش کی جائے گی۔ مثلاً اگر تم کبریٰ کو اُلٹ کر جزئیہ بنادو گے اور اس کو صغریٰ ٹھہراؤ گے تو مقدمات کی ترتیب یوں ہوگی۔ کوئی کوئی کاتب انسان ہے' اور ہر ہر انسان حیوان ہے۔ نتیجہ یہ نکلے گا کہ کوئی کوئی کاتب حیوان ہے۔ اور اِس کو اگر اُلٹ دو گے' تو یہ نتیجہ اس صورت میں برآمد ہوگا۔ کوئی کوئی حیوان کاتب ہے۔ اور یہی مقصود بھی تھا۔

خامس۔ صغریٰ کلیہ موجبہ ہو اور کبریٰ جزئیہ سالبہ' جیسے ہر ہر انسان ناطق ہے' اور ہر انسان کاتب نہیں۔ نتیجہ یہ نکلے گا کہ ہر ہر ناطق کاتب نہیں۔ اِس نتیجے کی صحت واُستواری کو ثابت کرنے کے لیے دلیلِ معاکسہ کام نہیں دے گی۔ یہاں دلیلِ افتراض چلے گی۔ مثلاً تم اِن مقدمات کو یوں فرض کرو گے۔ ہر ہر انسان ناطق ہے' اور کوئی کوئی انسان اُمی ہے۔ لہٰذا کوئی کوئی ناطق اُمی ہے اور جو اُمی ہے' وہ کاتب نہیں۔ لہٰذا ہر ناطق کاتب نہیں۔

سادس۔ صغریٰ موجبہ جزئیہ' اور کبریٰ سالبہ کلیہ ہو۔ جیسے بعض حیوان سپید ہیں' اور کوئی حیوان بھی برف نہیں۔ نتیجہ یہ نکلے گا کہ کوئی کوئی سپید چیز برف نہیں ہے۔ اِس کو دلیلِ معاکسہ سے ثابت کیا جاسکتا ہے۔

☆☆☆

قیاساتِ اِستثنائیہ

قیاسِ اِستثنائی کی قسمیں

قیاسِ اِستثنائی کی دو قسمیں ہیں۔ شرطی متصل اَور شرطی منفصل۔

شرطی متصل کیا ہے؟ اِس کو اِس مثال سے سمجھنے کی کوشش کرو...... جب تم کہو گے' اگر عالم حادث ہے تو لامحالہ اس کا ایک محدث ہونا چاہیے...... تو یہ ایک مقدمہ ہے۔ اب اگر عین مقدم کو مستثنٰی کیا جائے' لیکن عالم حادث ہے تو اِس کا نتیجہ یہ نکلے گا کہ عین تالی کی صحت تسلیم کرنا پڑے گی اَور ماننا پڑے گا کہ پھر اس کا محدث ہونا ضروری ہے۔ یہ ہے شرطی متصل کی ایک صورت۔ دُوسری صورت یہ ہے کہ تم نقیض تالی کو مستثنٰی گردانو۔ اِس کا لازمی نتیجہ یہ ہو گا کہ نقیض مقدم کے لزوم وصحت کا اِقرار کرنا پڑے گا۔ کیونکہ جب تم کہو گے "لیکن عالم کا کوئی محدث نہیں ہے" تو کہنا پڑے گا کہ اگر یہ صحیح ہے' تب عالم بھی حادث نہیں ہو سکتا۔

ایک صورت یہ ہو سکتی ہے کہ نقیضِ مقدم کا اِستثنا کیا جائے۔ اِس کا انجام یہ ہو گا کہ نہ تو عین تالی کی صحت کو ماننا ضروری ہو گا اَور نہ اس کے نقیض کو۔ گویا یہ صورت غیر منتج اَور عقیم کہلائے گی۔ مثلاً اگر تم کہو "اگر یہ انسان ہے' تو یہ حیوان ہے۔ لیکن یہ انسان نہیں ہے"۔ تب اِن سے نہ تو یہ لازم آتا ہے کہ وہ حیوان ہے' اَور نہ یہ لازم آتا ہے کہ حیوان نہیں ہے۔ بالکل یہی صورتِ حال اُس وقت پیدا ہو گی جب تم عین تالی کا اِستثنا کرو گے اَور کہو گے "لیکن عالم کا محدث پایا جاتا ہے"۔ تو مقدمتین کی یہ ساخت بھی بے نتیجہ رہے گی۔ اِس کی وضاحت اِس مثال سے ہو سکے گی۔ جب تم کہو گے "اگر یہ نماز صحیح ہے' تو جائے نماز کا پاک ہونا ضروری ہے"۔ لیکن جائے نماز پاک ہے تو اِس سے نہ تو

یہ ثابت ہوگا کہ نماز صحیح و مقبول ہے' اور نہ یہ نتیجہ نکلتا ہے کہ نماز صحیح و مقبول نہیں ہے۔

اِستثنا کی منتج و عقیم صورتیں اور اُن کی وضاحت

اِس طرح گویا اِستثنا کی چار صورتیں ہوتی ہیں' جن میں صرف دو ہی منتج ہیں۔ باقی دو عقیم یا غیر منتج ہیں۔

جو دو منتج ہیں' وہ وہی ہیں جن کی مثال اُوپر گزر چکی ہے۔ بعض عین مقدم مستلزم ہے عین تالی کو۔ اور نقیض تالی مستلزم ہے نقیض مقدم کو۔ رہی بقیہ دو صورتیں نقیض مقدم اور عین تالی' تو یہ نتیجہ خیز نہیں' اِلّا یہ کہ تالی کا مقدم کے برابر ہونا ثابت ہو جائے۔ اور یہ معلوم ہو جائے کہ یہ اس سے اعم نہیں ہے۔ اِس حالت میں چاروں صورتیں منتج ہوں گی' اور اِن میں کوئی بھی عقیم یا غیر منتج نہیں رہے گی۔ جیسے تم کہو" اگر یہ جسم ہے تو مولف و مرکب ہے۔ لیکن چونکہ یہ جسم ہے' لہٰذا مولف و مرکب ہے"۔ اِسی طرح یوں بھی کہہ سکتے ہو" لیکن چونکہ یہ مولف و مرکب ہے' لہٰذا جسم ہے" یا "چونکہ یہ جسم نہیں' اِس لیے یہ مولف و مرکب بھی نہیں" یا "چونکہ یہ مولف و مرکب نہیں' اِس لیے جسم بھی نہیں"۔ یہ سب صورتیں تساوی کی ہیں۔ اور اگر تالی مقدم سے اعم ہے' مساوی نہیں ہے' جیسے حیوان انسان سے اعم ہے تو اِس سے یہ لازم آئے گا کہ اگر تم اعم کی نفی کرو گے تو اخص کی نفی آپ سے آپ ہو جائے گی۔ جیسے اگر تم کہو گے" وہ حیوان نہیں ہے" تو اِس کا یہ مطلب ہوگا کہ انسان بھی نہیں ہے۔ لیکن اِس کا یہ مطلب نہیں کہ اگر اخص کی نفی کی جائے تو اِس سے اعم کی نفی بھی لازم آئے۔ مثلاً اگر کوئی انسان نہیں ہے تو اِس سے اُس کے حیوان ہونے کی نفی نہیں ہوگی۔ ہاں اخص کے اِثبات سے اعم کا اِثبات البتہ لازم آتا ہے۔ یعنی جب تم انسان کہو گے تو اِس سے اُس کا حیوان ہونا بہر آئینہ ضروری ہے۔ لیکن حیوان کے اِثبات سے انسان کا اِثبات نہیں ہو پاتا۔ اِن وجوہ سے عموم کی یہ صورتیں نتیجے سے محروم ہیں۔

شرطی منفصل

شرطی منفصل کی ساخت یوں ہوگی۔ مثلاً اگر تم کہو" عالم یا حادث ہے یا قدیم ہے" تو اِس سے

چار طرح کے اِستثنات منتج ہوں گے۔

یہ کہ چونکہ حادث نہیں ہے' لٰہذا قدیم ہے۔

یہ کہ چونکہ قدیم ہے' لٰہذا حادث نہیں ہے۔

یہ کہ چونکہ قدیم نہیں ہے' لٰہذا حادث ہے۔

یہ کہ چونکہ حادث نہیں ہے' لٰہذا قدیم ہے۔

اِن تمام صورتوں میں ہر ایک عین کا اِستثنا اس کے نقیض کی شکل میں انتاج پذیر ہوتا ہے۔ اَور نقیض کا اِستثنا اِثباتِ عین کی صورت میں منتج ہوتا ہے۔ لیکن یہ جب ہے کہ انفصال صرف دو چیزوں میں دائر و سائر ہو۔ اگر تین میں ہو تو ہر عین کا اِستثنا دُوسری دو کے نقیض کی صورت میں منتج ہوگا۔ جیسے تم کہو کہ "یہ عدد یا زیادہ ہے یا کم ہے یا مساوی ہے"۔ اب فرض کرو تم کہتے ہو "مگر وہ زیادہ ہے" تو اِس کا مطلب یہ ہوگا کہ دُوسری دو صورتیں کم ہونا یا مساوی ہونا باطل ٹھہریں گی۔ اِسی طرح اِستثنا اگر ایک نقیض کا ہے تو اِس کا مطلب یہ ہوگا کہ باقی دو میں سے ایک بہر حال بغیر تعیین کے قائم ہے۔ یعنی جب تم کہو گے کہ "یہ عدد مساوی نہیں ہے" تو اِس سے لامحالہ یہ سمجھا جائے گا کہ پھر کم یا زیادہ ہے۔ اگر انفصال مذکورہ صورتوں میں منحصر اَور دائر و سائر نہیں ہے' تو اِس صورت میں ہر عین کا اِستثنا بقیہ تمام اعیان کی نفی و بطلان پر منتج ہوگا۔ جیسے تم کہو کہ "زید حجاز میں ہے یا عراق میں ہے اَور یا ہند میں ہے" تو اِن میں کسی ایک کا اِستثنا دُوسرے کے بطلان کو مستلزم ہوگا۔ مثلاً اگر زید حجاز میں ہے تو عراق و ہند میں نہیں ہے۔ اَور اگر عراق میں ہے تو حجاز و ہند میں بھی نہیں ہے۔ اِسی طرح ان میں کسی نقیض کا اِستثنا یہ ظاہر کرے گا کہ باقی دو صورتیں جنھیں انفصال منحصر نہیں ہے' علیٰ حالہا قائم ہیں۔ مثلاً جب تک تم کہو گے کہ "زید عراق میں تو نہیں ہے" تو اِس کا یہ مطلب ہوگا کہ پھر ممکن ہے حجاز و ہند میں ہو۔ یا اگر یہ کہو "زید حجاز میں نہیں ہے" تو اِس کا یہ مطلب ہوگا کہ پھر باقی دو جگہوں میں اُس کا ہونا ممکن ہے۔

☆☆☆

قیاسِ خلف استقرأ مثال اور اقیسۂ مرکبہ

دلیلِ خلف کی حقیقت

منطق میں عموماً اِن قیاسات سے اِثبات و اِبطال کا کام لیا جاتا ہے' اِس لیے اِن کی تفصیل معلوم ہونا چاہیے' ذیل میں ہم مختصراً اِن سے تعرض کریں گے۔

خلف قیاس کی وہ قسم ہے جس میں اِبطالِ نقیض کے بل پر دعویٰ ثابت کیا جاتا ہے۔ اِس کی صورت یہ ہوتی ہے کہ مقدمات کو اِس انداز سے ترتیب دیا جاتا ہے کہ اُن میں کچھ بینُ الصدق ہوتے ہیں اور کچھ بینُ الکذب۔ ظاہر ہے' ایسی ساخت سے صحیح نتائج کا اَخذ کرنا محال ہے۔ اِس لیے کہا جائے گا کہ نتیجے کی یہ غلطی اِس وجہ سے اُبھری ہے کہ مقدمات کی ترتیب وتالیف میں کچھ ایسے مفروضات کو داخل کر دیا گیا ہے' جن کا کاذب ہونا بالکل صریحی تھا۔ لہٰذا اگر اِس غلطی کو دُور کر دیا جائے اور اِس کذب کو نکال دیا جائے تو نتائج صحیح ہوں گے۔ اِس کو اِس مثال سے سمجھنے کی کوشش کرو۔ ایک شخص کہتا ہے "ہر نفس جسم ہے" اِس پر تم کہو گے "اور ہر جسم قابلِ انقسام وتجزی ہے"۔ نتیجہ یہ نکلے گا کہ ہر نفس قابلِ تقسیم وتجزیہ ہے جو بداہتاً غلط ہے۔ سوال یہ ہے کہ یہ غلط نتیجہ کیوں برآمد ہوا' جبکہ مقدمے کا یہ حصہ بالکل صحیح ہے کہ ہر جسم قابلِ انقسام ہے۔ اِس لیے کہ پہلا مفروضہ غلط تھا یعنی ہر نفس جسم ہے اور جب اِس کا بطلان ثابت ہو گیا تو اِس مقدمے کی صحت میں کوئی شک نہ رہا کہ ہر نفس جسم نہیں ہے۔ اِس طرح گویا تم نے جو دعویٰ پیش کیا تھا' اُس کے نقیض کو باطل ٹھہرا دیا گیا اور جب اُس کا نقیض باطل ہوا تو یہ قضیہ صادق قرار پایا کہ نفس جسم نہیں ہے۔ یہی قیاس کا منشا تھا۔

استقرا کسے کہتے ہیں؟

استقرا کا مطلب یہ ہوتا ہے کہ بہت سی جزئیات میں کسی مابہ الاشتراک حقیقت کا کھوج لگایا جائے اور اس اشتراک کی بنا پر ایک کلیہ دریافت کیا جائے اور کہا جائے کہ اس میں یہ سب جزئیات داخل ہیں۔ مثلاً جب تم انسان، گھوڑے، بلی اور متعدد حیوانات کو دیکھو کہ ان میں ہر ایک کھاتے وقت اپنا جبڑا ضرور ہلاتا ہے تو اس سے اس نتیجے پر پہنچنا نہایت آسان ہو جاتا ہے کہ ہر ہر حیوان کھاتے یا چباتے وقت اپنا نیچے کا جبڑا قطعی ہلاتا ہے۔

اس طرح کا استقرا نتائج کے اعتبار سے صحیح ثابت ہو سکتا ہے۔ بشرطیکہ تمام جزئیاتِ متعلقہ کا استقصا کر لیا گیا ہو۔ ورنہ یقین حاصل نہیں ہو سکے گا۔ مثلاً اسی کلیے کو لو۔ گرڑیال اس سے مستثنیٰ ہے۔ وہ جب کوئی چیز کھاتا یا چباتا ہے تو صرف اوپر کا جبڑا ہلتا نظر آتا ہے اور نیچے کا جبڑا بدستور غیر متحرک رہتا ہے۔

استقرا میں یہ بات مستبعد خیال نہیں کی جاتی کہ ایک حقیقت ایک ہزار افراد میں تو پائی جاتی ہے مگر کسی ایک فرد میں نہ پائی جائے، لہٰذا یہ قیاس منطق میں قابلِ اعتماد نہیں ہے۔ اس سے فائدہ زیادہ تر فقہیات میں اُٹھایا جاتا ہے جن میں استقصا شرط نہیں۔ یہی نہیں بلکہ ان میں یقین کا حصول بھی ضروری نہیں۔ کیونکہ فقہیات میں تو بالعموم غلبۂ ظن سے بحث کی جاتی ہے۔ اور غلبۂ ظن اکثریت واغلبیت سے بھی حاصل ہو سکتا ہے۔

مثال

قیاس کی ایک قسم مثال ہے جس کا مطلب یہ ہوتا ہے کہ ایک حکم کو جب تم ایک متعین جزئی میں پاتے ہو تو بربنائے مماثلت سمجھ لیتے ہو کہ دوسری جزئی میں بھی اس کو پایا جانا چاہیے۔ یہ وہی شے ہے جس کو فقہا و متکلمین اپنے ہاں قیاس سے تعبیر کرتے ہیں۔ جیسے کوئی شخص پہلے گھر کو دیکھے اور اس نتیجے پر پہنچے کہ یہ حادث و مصور ہے۔ پھر آسمان کی طرف نظر دوڑائے اور اس کو بھی گھر کی طرح حادث و مصور خیال کرے اور کہہ دے کہ آسمان بھی چونکہ جسم مصور ہے، لہٰذا حادث ہے۔

تمثیل کی یہ صورت یقینی نہیں ہوتی۔ اس سے زیادہ سے زیادہ جو فائدہ حاصل ہوتا ہے، وہ یہ ہے کہ طبیعتیں اس سے متاثر ہو جاتی ہیں۔ اور اس کو ایک کافی دلیل سمجھ لیتی ہیں۔ یہی وجہ ہے کہ

اِس کا رواج خطابت میں عام ہے مگر یہ خطابت کیا ہے؟ ہمارے نزدیک خطابت کا دائرہ اُن تمام اقسام تک ممتد ہے جن میں تسکینِ جذبات مقصود ہوتی ہے۔ مثلاً شکایات و خصومات میں محاورات سے کام لینا یا مدح و ذم کے سلسلے میں عذر پیش کرنا اور اسے معقولیت کا رنگ دینا یا کسی اَور شے کی عظمت و تحقیر کے لیے مبالغہ آرائی سے کام لینا...... یہ سب چیزیں خطابت کا ہدفِ صحیح ہیں، اِن میں یہ قیاس مفید رہتا ہے۔ روزمرہ کی زندگی میں عام اشخاص بھی اِس دلیل سے متاثر ہوتے ہیں۔ مثلاً اگر تم کسی مریض سے کہو کہ فلاں فلاں دوا ضرور اِستعمال کرو، وہ تمھارے اِس مرض کے لیے اِکسیر ہے۔ تو وہ پوچھے گا کہ یہ تمھیں کیونکر معلوم ہوا؟ تم کہو گے کہ فلاں شخص اِس مرض میں مبتلا تھا۔ اُس نے اِس کو اِستعمال کیا تو بھلا چنگا ہو گیا۔ یہ دلیل ایسی مؤثر ہو گی کہ مریض فوراً اس کے اِستعمال پر آمادہ ہو جائے گا اَور ہرگز یہ نہیں کہے گا کہ ہر دوا ہر مرض کے لیے مفید نہیں ہوتی۔ یا یہ ممکن ہے میری حالت اُس مریض سے بہ اِعتبارِ سن و سال یا بہ لحاظ قوت و ضعف کے مختلف ہو۔ جدل پسند اَور مناظرہ طرازوں نے دلیل کی اِس کمزوری کو محسوس کیا ہے۔ اِس لیے اِس کی تلافی اُنھوں نے طرد و عکس یا سبر و تقسیم کے ذریعے کرنا چاہی ہے۔ لیکن یہ دو طریقے بھی سقم سے خالی نہیں۔ اِن میں کیا نقائص ہیں؟ اِس کو ہم اِختصار سے واضح کرتے ہیں۔

عکس و رَدّ کی کمزوری

طرد و عکس کی صورت یہ ہے کہ یہ لوگ اُسی حقیقت کو جس کو ہم استقرا سے تعبیر کرتے ہیں، یوں بیان کرتے ہیں، ہم نے جب یہ دیکھا کہ ہر ہر مصوّر حادث ہے (یہ طرد ہے)۔ اَور یہ بھی دیکھا کہ جو مصوّر نہیں ہے، حادث نہیں ہے، (یہ عکس ہوا)۔ تو ہم اِس نتیجے پر پہنچے کہ ہمارا یہ کہنا ''آسمان حادث ہے'' بالکل صحیح ہے۔ اِس طرزِ استدلال یا قیاس میں دو قباحتیں ہیں۔

۱۔ یہ کہ یہ بھی بہر حال استقرا کی ایک شکل ہے اَور استقرا کے بارے میں ہم کہہ آئے ہیں، اِس میں تمام جزئیات و احاد کا استقصا ہونا ممکن نہیں، اِس لیے مفید یقین بھی نہیں۔

۲۔ یہ بات بھی قطعی نہیں کہ ہر ہر انسان کے بارے میں قطعیت سے معلوم کیا گیا ہو کہ وہ مصوّر ہے۔ اَور اگر مصوّر مان لیا جائے جب بھی خود یہ مقدمہ محلِ نزاع ہے کہ ہر ہر مصوّر حادث ہے۔ لہٰذا سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ اطراد سے پہلے (یعنی اِس کلیے کو تمام جزئیات پر پھیلانے سے

پیشتر) صحتِ مقدمہ سے متعلق وثوق کیونکر پیدا ہوا؟

سبر و تقسیم اَور اس کے نقائص

سبر و تقسیم کیا ہے؟ اِس کی حقیقت کو عقل و دانش کی گرفت میں لانے کے لیے پہلے گھر کا تصور کرو اَور پھر یہ دیکھو اَور اَندازہ لگاؤ کہ یہ کن کن اَوصاف سے متصف ہے۔ ظاہر ہے' یہ موجود ہے' قائم بالذات ہے اَور مصور ہے۔ اِس لیے یہ تین جامع اَوصاف ہوئے۔ اب اگر یہ حادث ہے تو حدوث کا تعلق نفسِ وجود سے تو ہو نہیں سکتا۔ قائم بالذات ہونا بھی کوئی ایسی علت نہیں جو حدوث کو مستلزم ہو۔ رہا اِس کا مصور ہونا' یہ البتہ ایک ایسا وصف ہے جس کی طرف ہم حدوث کو منسوب کر سکتے ہیں۔ یہ ہے سبر و تقسیم کا عمل اَور اِس سے اَخذ کردہ نتیجہ۔ لیکن یہ طریقہ استدلال بھی نقائص سے پاک نہیں' اِس کے چار سبب ہیں:

۱۔ یہ ممکن ہے' سبر و تقسیم کا یہ عمل علتِ قاصرہ پر مبنی ہو۔ اَور کسی ایسی علت کا پتا نہ چل سکا ہو جو کلیت و عموم لیے ہوئے ہو۔ اَور اگر فی الجملہ کوئی عام علت مل بھی گئی ہو تو اس میں اُس درجہ کا عموم نہ ہو جو آسمان تک کو گھیر لے۔

۲۔ سبر و تقسیم کا یہ عمل یا تجزیہ اُس وقت مفید رہتا ہے جب متعلقہ شے کے تمام اَوصاف کا بیّن طور احاطہ کر لیا جائے اَور کوئی وصف بھی چھوٹنے نہ پائے کیونکہ یہ عین ممکن ہے' وہ وصف جو فکر و نظر سے اوجھل رہ گیا ہو' وہی دراصل علت ہو۔ جدلیت پسند اَور مناظرہ طراز حضرات کے سامنے جب دلیل کے اِس سقم کو لایا جاتا ہے تو وہ اِس کو کچھ اہمیت نہیں دیتے اَور یہ کہہ کر ٹال دیتے ہیں' اچھا اگر ہم سے علتِ صحیحہ کے پا لینے میں چوک ہوئی ہے تو تم ہی بتاؤ وہ کیا ہے؟ آخر کسی کو تو اِس کا اِدراک ہونا چاہیے۔ کیونکہ فرض کرو ایک ہاتھی ہمارے سامنے کھڑا ہے تو کیا یہ ممکن ہے کہ یہ ہمارے مشاہدے میں نہ آسکے۔ ہم کہیں گے کہ یہ مثال غلط ہے۔ ہاتھی ایسی بڑی اَور محسوس چیز کے بارے میں دو رائیں نہیں ہو سکتیں۔ لیکن کتنے ہی ایسے لطیف اور دقیق معانی ہیں جن کی کنہ ہم نے پہلی نظر میں دریافت کرنا چاہی' مگر دریافت نہ کر سکے۔ اَور پھر ایک عرصے کے بعد جا کر کہیں اُن کا اِدراک ہو سکا۔ کیوں؟ اِس لیے کہ انسانی نظر و فکر کا کسی ایک ہی وقت حقیقت تک پہنچ جانا ضروری نہیں۔

۳۔ تھوڑی دیر کے لیے مان لو تم نے تمام اُوصافِ ممکنہ کا استقصا کر لیا۔ اُور یہ بھی تسلیم کر لیا کہ وہ چار ہی ہیں۔ جب بھی قابلِ غور بات یہ ہے کہ تین کے اِبطال سے یہ کب لازم آتا ہے کہ چوتھا بہر حال صحیح ہو؟ اُور اِس لائق ہو کہ اِسی کو علت ٹھہرایا جائے کیونکہ اِن اُوصاف کو مرکب کی صورت میں بھی تو ہم پیش کر سکتے ہیں۔ مثلاً یہ کہ سکتے ہیں حدوث کا تعلق گھر کے موجود و جسم ہونے سے ہے۔ یا موجود و قائم بالذات ہونے سے ہے' یا موجود و مصوّر ہونے سے ہے۔ اِسی طرح جسم و مصوّر ہونے سے ہے۔ یا موجود و جسم ہونے سے ہے۔ پھر اِس ترکیب کو آگے بڑھا کر اِس میں تین تین اُور چار چار اُوصاف کو جمع کیا جا سکتا ہے۔ سوال یہ ہے' کیا تم نے مفرد اُور مرکب تمام اُوصاف کا احاطہ کر لیا ہے۔ اگر نہیں تو علتِ حدوث کا پتا کیونکر چلے گا؟ اِس سلسلے میں یہ بات یاد رکھنے کی ہے کہ یہ ضروری نہیں کہ علت کا تعلق بہر حال امورِ مفردہ سے ہو بلکہ اِس کے برعکس اکثر ایسے احکام بھی ہیں' جن کا تعلق عللِ مرکبہ و مختلفہ سے ہے' مفردہ سے نہیں۔

۴۔ مزید برآں اِس طرزِ استدلال میں قابلِ لحاظ بات یہ بھی ہے کہ استقصا و استیعاب کو تسلیم کر لینے کے بعد بھی یہ کہنا ممکن ہے کہ تین اُوصاف باطل ہیں۔ اُور علت کا تعلق اس چوتھے وصف ہی سے ہے۔ تاہم یہ کیا ضرور ہے کہ یہ چوتھا وصف ناقابلِ تقسیم ہو اُور اِس کی اُور قسمیں نہ ہوں۔ اُور اگر اِس کی اُور قسمیں پائی جاتی ہیں تو یقین کے ساتھ نہیں کہا جا سکتا کہ حدوث یا علت کا تعلق کس قسم کے ساتھ ہے۔ مثلاً تم کہتے ہو کہ ہر مصوّر حادث ہے۔ مانا یہ صحیح ہے مگر یہ بھی تو ممکن ہے کہ مصوّر کی دو قسمیں ہوں' ایک کا تعلق حدوث سے ہو اُور دُوسری کا نہ ہو۔

یہ ہیں ان دلائل میں منطقی نقائص۔ لہٰذا ہم کہیں گے' جب تک استدلال کی بنیاد اَیسے مقدموں پر نہ رکھی جائے جو مسلّم اُور قطعی ہوں' اُس وقت تک نتائج کی قطعیت کے بارے میں وثوق سے کچھ نہیں کہا جا سکتا۔

قیاساتِ مرکبہ

قیاساتِ مرکبہ کے متعلق یہ جاننا ضروری ہے کہ اِن کی ایک خاص منطقی ترتیب و انداز ہے جو اہلِ فن کے ہاں پہلے سے مقرر ہے' اُور یہ اُسی وقت منتج یا مفید نتائج کے حامل ثابت ہوتے ہیں' جب کہ اِن کی ترتیب و ساخت کا یہ اَنداز قائم رہے۔ اُور اِن کو اسی منطقی اسلوب سے بیان کیا جائے مگر

عام تعلیمات میں اس کا یہ نہج قائم نہیں رہتا کیونکہ اِظہار و بیاں کے تنوعات اَور اَغراض کی بوقلمونی بہر حال رنگارنگی اَور اختلاف کی متقاضی ہے۔ لہٰذا اگر ہمیں اِن قیاسات کی صحت و سقم کو منطقی کسوٹی پر جانچنا ہے اَور منطقی حالت میں پیش کرنا ہے تو اِن کا تجزیہ کرنا ہوگا۔ کیونکہ صرف اِس تجزیے ہی سے یہ معلوم ہو سکے گا کہ اِن میں بعض اَلفاظ غیر ضروری ہیں اَور زائد ہیں' یا کوئی مقدمہ ایسا ہے جو آسانی سے حذف ہو سکتا ہے۔ یا کوئی لفظ یا مقدمہ ایسا ہے کہ اسے قصداً مغالطہ دینے کے لیے رکھا گیا ہے۔ اِس تجزیے کے بعد اگر قیاس ایسا ہے کہ شکلِ اوّل میں تبدیل ہو سکتا ہے تو باوجود اَندازِ بیاں کے اختلاف کے اس کی نتیجہ آفرینی مسلم ہوگی۔

ایک چیز اِس سلسلے میں اَور یاد رکھنے کی ہے کہ صرف ظاہر کے اعتبار سے قیاس کی شکل اوّل کے مطابق ہونا کافی نہیں بلکہ شکل اوّل کے لیے جو شرائط مقرر ہیں' اُن کا پایا جانا بھی ضروری ہے۔ ورنہ مماثلت کے باوجود کوئی نتیجہ برآمد نہیں ہونے کا۔

سادہ مثال

اِس تفصیل کے بعد قیاسِ مرکبہ کی اقلیدس کی اِصطلاح میں مثال ملاحظہ ہو۔

فرض کرو ''الف ب'' ایک خط ہے۔ اَور تم چاہتے ہو کہ اِس پر ایک متساوی الاضلاع مثلث قائم کرو اَور ثابت کرو کہ واقعی یہ مثلث متساوی الاضلاع ہے۔ اِس صورت میں تم کہو گے کہ جب ہم نقطہ ''آ'' کو مرکز ٹھہرائیں گے' اَور اِس پر ''ب'' کی جانب ایک دائرہ بنائیں گے۔ اِسی طرح نقطہ ''ب'' کو مرکز مان کر جب ''آ'' کی طرف ایک دائرہ کھینچیں گے' تو اِس کا نتیجہ یہ نکلے گا کہ دونوں دائرے باہم متماثل ہوں گے' کیونکہ یہ دونوں برابر کے بعد اَور فاصلے پر واقع ہیں۔ پھر متماثل ہونے کے ساتھ ساتھ مقام ''ج'' پر اِن میں تقاطع بھی واقع ہوگا۔ یہاں گویا دونوں دائرے ایک دُوسرے کو چیرتے ہوئے نکل جائیں گے۔ اب مقامِ تقاطع سے جسے ہم ''ج'' کہتے ہیں ایک خط سیدھا ''آ'' پر لا کر ختم کریں گے جسے ''ج الف'' سے تعبیر کیا جائے گا۔ اِسی طرح ایک خطِ مستقیم ''ج'' سے نکلے گا اَور ''ب'' پر آ کر ختم ہوگا۔ اِسے ''ب ج'' کہا جائے گا۔ جب یہ ہو چکے گا تو ہم کہیں گے کہ یہ مثلث جو ''الف' ب اَور ج'' سے حاصل ہوا ہے' متساوی الاضلاع ہے۔

دلیل یہ ہوگی کہ جب خطوط ''الف ج'' اَور ''الف ب'' باہم متساوی ہیں کیونکہ وہ تو ایک ہی

دائرے کے مرکز سے نکلے ہیں' اور اِسی طرح ''ب ج'' اور ''الف ب'' باہم اِسی وجہ سے نسبتِ تساوی رکھتے ہیں کہ اِن کا تعلق بھی ایک ہی دائرے کے مرکز سے ہے اور جب کہ ''الف ج'' اور ''ب ج'' باہم متساوی ہیں کیونکہ دونوں ''الف ب'' کے مساوی ہیں' تو ثابت ہوا کہ یہ مثلث متساویُ الاضلاع ہے۔

منطقی اَندازِ بیان اَور اُس کی شکلیں

یہ تو قیاسِ مرکب کی سادہ مثال تھی جس میں ترتیب کا خیال رکھے بغیر دعویٰ کا اِثبات کیا گیا ہے۔ لیکن اِس کو باقاعدہ منطقی ترتیب میں بیان کرو گے تو نتیجہ مندرجہ ذیل چار قیاسات کے بعد نکلے گا۔

اوّل۔ ''الف ب'' اَور ''الف ج'' کے دونوں خطوط باہم متساوی ہیں۔ کیونکہ دونوں مرکز دائرے سے نکلے ہیں' اَور ہر دو خطِ مستقیم جو ایک ہی دائرے سے نکلے ہوں' باہم متساوی ہیں۔ لہٰذا یہ دونوں باہم متساوی ٹھہرے۔

ثانی۔ ''الف ب'' اَور ''ب ج'' بھی باہم اِسی اَندازِ اِستدلال سے متساوی ثابت ہوں گے۔

ثالث۔ ''الف ج'' اَور ''ب ج'' اِس بنا پر باہم متساوی قرار پائیں گے کہ یہ دونوں ''الف ب'' کے متساوی ہیں اَور ہر وہ دو خط جو کسی دُوسرے خط سے نسبتِ تساوی رکھیں گے' وہ بھی بہر حال باہم متساوی ہی ہوں گے۔

رابع۔ ''ب ج'' تینوں خطوط سے مل کر جو شکل بنی ہے' اُس کو تین متساوی خطوط گھیرے ہوئے ہیں۔ اَور ہر وہ شکل جس کا تین متساوی خطوط احاطہ کیے ہوئے ہوں' مثلثِ متساویُ الاضلاع کہلاتی ہے۔ لہٰذا یہ مثلثِ متساویُ الاضلاع ہے۔

☆☆☆

قیاس کے عناصرِ ترکیبیہ

(مادّہ و قیاس)

موادِ قیاس اور دینار کی مثال

جب ہم قیاس کے اُن اجزا سے بحث کرتے ہیں جن سے ترکیب پا کر وہ نتیجہ خیز ثابت ہوتا ہے، تو اِس کا مطلب یہ ہوتا ہے کہ ہم اُن مقدمات کا جائزہ لیں جن کو اِثباتِ دعویٰ کے لیے پیش کیا گیا ہے اور دیکھیں کہ وہ کن کیفیات کے حامل ہیں۔ اگر یقینیات پر مبنی ہوں گے تو نتائج بھی یقینی ہوں گے اور اگر ان کا مدار محض کذب اور جھوٹ پر ہوگا تو کبھی بھی ان سے کسی یقینی نتیجے کے برآمد ہونے کی اُمید نہیں کی جا سکتی۔ بعینہٖ یہی حال اُن مقدمات کا ہے جو ظن و تخمین پر مشتمل ہیں، ان کے بطن سے بھی کسی صحت مند مولود کی توقع بے جا ہے۔ بحث کی اِس نوعیت کو سمجھنے کے لیے دینار کی حقیقت پر غور کرنا چاہیے۔ یہ دو چیزوں سے عبارت ہے، ایک وہ سونا جو اِس کا اصل مادّہ اور جوہر ہے۔ دُوسرے اِس کی خاص شکل اور چھاپ۔ اب اگر دیکھتے ہو کہ کوئی دینار اس خاص شکل وصورت کا حامل نہیں ہے، جب بھی اسے مسترد کیا جائے گا۔ اور اگر یہ محسوس کرتے ہو کہ اِس کا ظاہر تو دینار سے ملتا جلتا ہے مگر زرِ خالص کی مقدار اِس میں کم ہے یا سرے سے زر ہی نہیں ہے، جب بھی اِسے قبول نہیں کیا جائے گا۔ یہی کیفیت قیاس و استدلال کی ہے۔ یہ بھی دو حقیقتوں سے تعبیر ہے۔ ایک وہ مواد جو جوہر اور یقینی مقدمات جن سے یہ ترکیب و امتزاج پاتا ہے اور دُوسرے اِس کی منطقی اَشکال وصورتیں کہ جن میں یہ ڈھلتا ہے۔ پھر دینار ہی کی طرح اِس کے ردّ و قبول کی بھی دو صورتیں

ہیں۔ اگر مقدمات صحیح اَور یقین افروز ہیں اَور اُسی نہج پر مذکور ہیں جو اِن کے لیے مقرر و متعین ہے تو اِس کو تسلیم کیا جائے گا' اَور اگر صورتِ حال یہ ہو کہ اِس میں ایک حقیقت تو پائی جاتی ہے' دُوسری نہیں' تو اِس میں استدلال صحت و یقین کی خوبیوں سے بہر حال نہیں ہو گا۔ یعنی قیاس و استدلال میں بھی غلطی دو راہوں سے آتی ہے' یا تو یہ اِس بنا پر مسترد کر دینے کے لائق ہوتا ہے کہ اِس کی شکل ٹکسالی نہیں ہوتی اَور یا اِس بنا پر قابل اِسترداد ہوتا ہے کہ یہ جن مقدمات سے مرکب ہے' خود اُن میں یقین و صحت کی خوبیوں کا سراغ نہیں ملتا۔

مثال کا اِنطباق مقدمات پر

سونے اَور دینار کی اِس مثال کو ذرا آگے بڑھاؤ۔ یہ پانچ حالتوں سے خالی نہیں۔

۱۔ یا تو یہ فی الواقع زرِ خالص ہو گا جس کو ہر طرح کسوٹی پر جانچ کر دیکھ لیا گیا ہے۔

۲۔ یا اُس میں کھوٹ کی مقدار اِس درجہ کم ہو گی کہ سوا اہلِ نظر و فن کے اَور کوئی بھانپ ہی نہ سکے۔

۳۔ یہ بھی ممکن ہے کہ کھوٹ یا ملاوٹ اِس درجہ نمایاں ہو کہ ہر کوئی پہچان سکے۔

۴۔ نیز یہ شکل بھی سمجھ میں آتی ہے کہ اِس میں زرِ خالص سرے سے پایا ہی نہ جاتا ہو۔ اَور یہ صرف ملمع کی کامیابی ہو جس پر سونے کا دھوکا ہوتا ہو اَور اچھے اچھے نقادوں کی نظر فریب و سہو کا شکار ہو جاتی ہو۔

۵۔ آخری صورت یہ ممکن ہے کہ ملمع اِتنا ناقص ہو کہ پہلی نظر میں پہچانا جا سکے۔

بالکل یہی کیفیت مقدمات کی ہے۔ اِن کی بھی پانچ ہی قسمیں ہوں گی۔

اوّل۔ یا یہ بغیر کسی شک و شبہ کے یقینی اَور صادق ہوں گے۔

ثانی۔ یا قریب قریب یقینی ہوں گے اَور کذب و سفسطہ کی مقدار اِن میں اِتنی کم ہو گی کہ سوا ماہرین کے کوئی شخص اِس سے آگاہ نہیں ہو سکے گا۔ اِس کو اصطلاح میں قیاسِ جدلی کہا جائے گا۔

ثالث۔ یہ بھی ممکن ہے' یہ سراسر ظن ہو اَور شعور و ادراک اِن میں سہو و خطا کو آسانی سے اپنی گرفت میں لے سکے۔ اِس نوع کے قیاس کو خطابی کہیں گے۔

رابع۔ یہ بھی ہو سکتا ہے کہ در حقیقت اِن میں صدق و یقین کا کوئی شائبہ بھی نہ پایا جائے۔ مگر اِن کی سج دھج اَور ظاہری ترتیب و صورت ایسی ہو کہ اِس پر یقینیات کا گمان ہونے لگے۔ اِس

اَنداز کو مغالطہ اور سوفسطائیت سے تعبیر کریں گے۔

خامس۔ آخری قسم وہ ہے جس کا منطقی طور پر غیر صحیح اَور کاذب ہونا اچھی طرح معلوم ہے۔ مگر نفس تخیل پسندی کی بنا پر اِس کی طرف مائل ہے۔ اِس طرح کے قیاس کو شعری کے نام سے موسوم کیا جاتا ہے۔

مقدمات کی تیرہ قسمیں

اِس تفصیل کے بعد آؤ اَب مقدمات کی مزید وضاحت کریں۔ ہر ہر مقدمہ جس سے کہ قیاس مرکب ہوتا ہے، پہلے سے مسلّم نہیں ہوتا' بلکہ بربنائے حسنِ ظن اِس کو قبول کر لیا جاتا ہے۔ پھر جب موادِ قیاس کا تجزیہ کر لیا جاتا ہے اَور اچھی طرح چھان پھٹک ہو جاتی ہے' تب اِن کی اصلی قدر و قیمت نظر وفکر کے سامنے آتی ہے اَور یہ معلوم ہوتا ہے کہ یہ یقینی ہیں یا یقینی نہیں ہیں۔ موادِ قیاس کے اعتبار سے مقدمات کو تیرہ قسموں میں تقسیم کیا جا سکتا ہے۔ (اولیات)' (محسوسات)' (تجربیات)' (متواترات)' (ایسے قضایا کہ ذہن میں اِن کے حدود اَوسط اَور قیاسات پہلے سے موجود ہوتے ہیں اَور ذہن اِن سے آشنا ہوتا ہے)' (وہمیات)' (مشہورات)' (قبولات)' (سلمات)' (مشبہات)' (مشہورات فی الظاہر)' مظنونات اَور تخیلات۔

اوّلیات

اُن قضایا سے تعبیر ہیں جن کی تصدیق کے لیے غور وفکر کی ضرورت نہ پڑے بلکہ غریزۂ عقلی اَور تقاضائے فکر خود اس کا متقاضی ہو۔ اِس کے معنی یہ ہیں' اگر ایک شخص دفعۃً اِس صورت میں پیدا ہو جائے کہ وہ عاقل ہو اگرچہ اُس نے تعلیم و تعلم کی منزلوں کو طے نہ کیا ہو' اِس صورت میں اُس کے سامنے جب یہ قضایا پیش کیے جائیں گے تو وہ اِن کی تصدیق پر مجبور ہوگا۔ شرط یہ ہے کہ اُن تصورات کو اچھی طرح سمجھ لے جن سے یہ قضایا مرکب ہیں۔ مثلاً دو ایک سے زیادہ کا نام ہے؛ کل 'جزء سے بڑا ہے اَور جو اَشیا کسی ایک شے کے مساوی ہیں' وہ باہم بھی مساوی ہیں وغیرہ۔ ظاہر ہے' جو شخص بھی دو کے مفہوم سے آشنا ہے' کل کے معنی جانتا ہے اَور اَجزا کی نسبتِ مساوات سے آگاہ ہے' وہ ان ہی نتائج تک پہنچے گا۔ اَور بغیر کسی استدلالی کوشش کے پہنچے گا۔ یہ یاد رہے کہ علم کی یہ نوعیت بربنائے استقرا حاصل نہیں ہوتی کیونکہ استقرا کی بنیاد تجربے پر ہے اَور تجربات سے کوئی بھی

کلیہ ثابت نہیں ہو پاتا اور یہ ایسے کلیات ہیں کہ اِن کا کلی ہونا عقل و خرد کی رُو سے ثابت شدہ حقیقت ہے جس میں قطعی تخلف ممکن نہیں۔

محسوسات

یہ اِس نوع کے قضایا کو کہتے ہیں جیسے آفتاب روشن ہے اور چاند کی ضیا پاشیاں بڑھتی اور کم ہوتی رہتی ہیں۔

تجربیات

ایسے قضایا ہیں جن کا علم حس و عقل کی دو گونہ کوششوں سے حاصل ہوتا ہے۔ مثلاً جب ہم کہتے ہیں "آگ جلاتی ہے، سقمونیا مسہل ہے اور شراب مسکر ہے" تو اِس میں دو چیزیں کارفرما نظر آتی ہیں۔ ایک وہ اَثرات ہیں جو بار بار آگ کو چھونے، سقمونیا کھانے اور شراب پینے سے حاصل ہوتے ہیں۔ دُوسرے یہ حکم کہ آگ اگر جلاتی ہے، سقمونیا اسہال کی کیفیتوں کو پیدا کرتا اور شراب سکر کا باعث ہوتی ہے تو یہ محض بخت و اتفاق کا نتیجہ نہیں بلکہ یہ ایسی خصوصیات ہیں جو لازماً ان کے ساتھ وابستہ ہیں۔ اِس طرح گویا ان کا علم تجربے اور عقل کی مشترکہ کوشش سے حاصل ہوا۔

متواترات

ایسی خبر و اطلاع کو کہتے ہیں جس کو بیان کرنے والی ایک بھیڑ ہو اور اس میں شک و تردّد کا کوئی اِمکان پایا نہ جائے۔ جیسے مصر ایک شہر ہے اور مکہ مسلمانوں کا مرکز ہے۔ بہت سے لوگوں نے مصر اور مکے کو نہیں دیکھا ہوگا، تاہم یہ ایسی اِطلاع ہے جس کو جھٹلایا نہیں جا سکتا۔ تواتر کی اِس نوعیت پر دُوسرے متواترات کو قیاس نہیں کرنا چاہیے جب تک اِن میں بھی یقین و اذعان کے ایسے دواعی جمع نہ ہو جائیں جن کی وجہ سے شک و تردّد کا کوئی اِمکان ہی باقی نہ رہے۔ مثلاً معجزات کے بارے میں دونوں رائیں ہو سکتی ہیں۔ یہ بھی کہ اِن کا اِنتساب تاریخی حیثیت سے بالکل صحیح ہے۔ اور یہ بھی کہ صحیح نہیں ہے۔ اب جب تک روایت کا تواتر اِس درجہ ثابت نہ ہو جائے جس درجہ کا مصر و مکہ کا وجود ہے، اُس وقت تک اِس کو متواتر نہیں کہیں گے۔

معلومۃُ الاوساط قضایا

کچھ قضایا ایسے ہوتے ہیں کہ جن کا ثبوت اگرچہ حدِ اَوسط ہی پر مبنی ہوتا ہے مگر اس کا اعتبار ضروری نہیں ہوتا۔ کیونکہ ذہن ان کو پہلے سے جانتا بوجھتا ہے۔ یوں بظاہر اگرچہ یہی محسوس ہوتا ہے کہ اِس نوع کے مقدمات کو اَوّلیات و بدیہیات کے طور پر مان لیا گیا ہے۔ مگر درحقیقت اَیسا نہیں۔ اِن کے لیے بھی حدودِ اَوسط کا ہونا ضروری ہے جو سلسلۂ قیاس کو ترتیب دیں۔ چونکہ ذہن وفکر کا سانچا پہلے سے آشنا ہوتا ہے' لہٰذا اِس درمیانی کڑی کو حذف کر دیا جاتا ہے۔ جیسے ہم کہتے ہیں ''دوُ چار کا نصف ہے''۔ ہم سب اِس حقیقت کو تسلیم کرتے ہیں لیکن اِس کے یہ معنی ہرگز نہیں کہ اس کو حدِ اَوسط کے ذریعے ثابت نہیں کیا جا سکتا۔ یا یہ کہ کسی قیاس کا نتیجہ نہیں ہے۔ حدِ اَوسط یہ ہے کہ نصفِ آخر (یعنی دو) کل کے دو اَجزا کا ایسا جزو ہے جو دُوسرے جز کے بالکل مساوی ہے۔ اَور دو کو چار سے چونکہ وہی نسبت ہے جو دو مساوی اَجزا کے مابین ہوتی ہے' لہٰذا دوُ چار کا نصف ہوا۔ اِس طرح گویا اُس نصف کا تصوّر جس کا ہم نے ذِکر کیا ہے' دُوسرے نصف کے اِثبات سے بے نیاز کر دیتا ہے۔ اَور یہی وجہ اسے حذف کر دینے کی ہے۔

اِس نوع کے قضیے بداہت و اَوّلیت پر مبنی نہیں ہوتے اَور ہر حالت میں حدِ اَوسط کے متقاضی ہوتے ہیں۔ اِس کی سب سے بڑی دلیل یہ ہے کہ رقم کو ذرا بڑھا دو۔ اَور پوچھو کہ چونتیس اَور سترہ میں کیا نسبت ہے۔ تو جواب میں غور و تامل کرنا پڑے گا۔ اَور نسبت کی صحیح صحیح تعین اُس وقت تک نہیں ہو پائے گی جب تک چونتیس اَور سترہ کو تقسیم نہ کر لیا جائے۔ فرض کرو' کوئی شخص اِس سوال کا جواب بھی اسی تیزی سے دے دیتا ہے۔ تب مثال کو بدل دیں گے۔ غرض بہرحال یہ بتانا ہے کہ اعداد کے درمیان جو جمع تفریق یا تقسیم سے ایک تفاوت پیدا ہوتا ہے' اُس تک ذہن غور و فکر اَور حدِ اَوسط کی وساطت ہی سے پہنچ جاتا ہے۔ اگرچہ یہ ممکن ہے کہ کوئی کوئی حدِ اَوسط جانی بوجھی ہو اَور کوئی ایسی ہو کہ ذہن کو اس کے بارے میں کاوِش کرنا پڑے۔

کیا حسِ معیارِ حقیقت ہے؟

''وہمیات'' اُن مقدمات کو کہتے ہیں جو اگرچہ بجائے خود تو کوئی منطقی صداقت اپنی تہ میں

نہیں رکھتے مگر نفسِ انسانی پر اُن کا اثر اتنا گہرا ہوتا ہے کہ ان کی حقانیت میں شک وتردد کا شائبہ تک پیدا نہیں ہوتا۔ کیوں؟ اس لیے کہ وہم کا تقاضا یہی ہے۔ اِس کی رسائی کے حدود چونکہ صرف محسوسات تک ہی وسیع ہیں' لہٰذا جب کچھ حقائق کو انسان محسوسات سے ماورا پاتا ہے تو اِنکار کر دیتا ہے۔ اَور آسانی سے تسلیم نہیں کرتا۔ مثلاً یہ بات اُس کے نزدیک ماننے کے لائق نہیں کہ کوئی ایسی حقیقتِ مجردہ بھی ہو سکتی ہے جو جہت وسمت سے بے نیاز ہو۔ جو نہ اِس عالم کا جز ہو نہ اِس میں داخل ہو اَور نہ اِس سے بیگانہ اَور خارج ہی ہو۔ اِسی طرح اِس کا یہ حتمی فیصلہ ہے کہ ہر ہر شے آخر آخر میں خلا یا ملا تک منتہی ہو کر رہتی ہے۔ اِس بنا پر کسی ایسی چیز کا تصور نہیں کیا جا سکتا جو خلا وملا ہر دو کی احتیاج نہ رکھتی ہو۔ اَور اِس پر بھی پائی جاتی ہو۔ اَور صفتِ وجود سے متصف ہو۔ بعینہٖ اِسی طرح وہم کا ایک مفروضہ جس پر کہ اسے اٹل یقین ہے' یہ ہے کہ جسم آپ سے آپ کمی یا زیادتی کو قبول نہیں کرتا' تاوقتیکہ اس پر کوئی خارجی عامل اَثر اَنداز نہ ہو۔ ظاہر ہے' یہ تمام باتیں اِس بنا پر ردو قبول کے لائق ہیں کہ اِن کا مدار محسوسات پر ہے۔ اگر اِن سے اِن کی تائید ہوتی ہے تو صحیح ہیں' اَور اگر اِن سے تائید حاصل نہیں ہوتی تو غلط ہیں۔ سوال یہ ہے کہ کیا محسوسات کو ہر شے کی کسوٹی ٹھہرانا درست ہے؟ اگر یہ درست ہے تو پھر بتایا جائے نفس وہم کے لیے کیا جواز ہے؟ کیا یہ محسوسات کے تقاضوں کے خلاف نہیں اَور کیا محض اِسی وجہ سے یہ باطل نہیں؟ اِسی طرح کیا علم اَور قدرت اَور تمام ایسے معانی جو محسوسات کے علاوہ اپنا متعین وجود رکھتے ہیں' اِس لیے تسلیم نہیں کیے جائیں گے کہ اِس معیارِ حسی پر پورے نہیں اُترتے؟

ایک سوال یہ ہے کہ وہم کے اِستدلال کے سلسلے میں غلطی کیونکر پکڑی جائے اَور کیونکر معلوم کیا جائے کہ یہ برسرِ باطل ہے۔ جواب یہ ہے کہ اِس کا ایک ہی طریق ہے اَور وہ یہ ہے کہ جن مقدمات پر اِس کی بنیاد ہے اُن کا جائزہ لیا جائے۔ اگر یہ اولیات سے مرکب ہوں تب اِن کا رشتہ وہمیات سے باقی نہیں رہے گا۔ اس صورت میں ان کو یقینیات سے تعبیر کریں گے لیکن اگر یہ ظنی ہیں اَور "اولیات" پر مبنی نہیں تو اِن کو وہمیات کہہ کر چھوڑ دیا جائے گا۔ وہم کا ایک دِلچسپ پہلو یہ ہے کہ یہ اِس حقیقت کو تسلیم کرتا ہے جو چیز اولیات سے مرکب ہو وہ قطعی ہے' مگر جب اِس کے سامنے منطقی نتائج کو پیش کیا جاتا ہے' جو سراسر اولیات پر مشتمل ہوتے ہیں' تو یہ اِن کو ماننے سے اِنکار کر دیتا ہے۔ اِن کا یہی پہلو ایسا ہے جس سے اِس کی سرحدیں یقینیات سے الگ ہو جاتی ہیں۔

مشہورات

جیسا کہ نام سے ظاہر ہے' اِن قضایا میں صرف شہرت پر تکیہ کیا جاتا ہے اَور دیکھا جاتا ہے کہ عوام میں کن صداقتوں کا چرچا ہے۔ اہلِ علم ایسے قضایا کو اولیات ہی سے تعبیر کرتے ہیں۔ اَور کہتے ہیں غریزۂ عقلی ان کو حق بجانب ٹھہراتی اَور صحیح مانتی ہے۔ جیسے جھوٹ بولنا برائی ہے' ظلم کا اِرتکاب مذموم ہے۔ پیغمبر عذاب کا مستحق نہیں ہوتا' حمام یا غسل خانے میں بغیر تہمد کے داخل نہیں ہونا چاہیے۔ اَور عدل واجب ہے۔ اِس اَنداز کی باتیں اِبتدا ہی سے کان میں پڑنا شروع ہو جاتی ہیں۔ اَور لوگ بر بنائے مصالح اِن کو قبول کرنے پر مجبور ہو جاتے ہیں۔ کیونکہ اگر اِس طرح کی صداقتوں کو تسلیم نہ کیا جائے' تو زندگی کا کارخانہ ہی تہ و بالا ہو جائے۔ اِن میں کچھ چیزیں ایسی ہوتی ہیں جن کی تائید اَخلاقی تقاضوں سے ہوتی ہے۔ مثلاً رِقتِ قلب' رحم و محبت اَور حنین و شوق وغیرہ۔ اِن میں اَور اولیات میں ہمارے نزدیک ایک بیّن فرق ہے اَور وہ یہ ہے کہ اِن کو ایک خالیُ الذہن انسان ماننے پر مجبور نہیں ہے۔ یعنی اگر کسی شخص کو تعلیم و تربیت کے مواقع نہ ملے ہوں اَور نہ اُس نے ایسا ماحول ہی پایا ہو جس کی کچھ مسلمات و عقائد پر تعمیر ہوئی ہو' تو ضروری نہیں کہ وہ بھی اِس نوع کے مشہورات کو بغیر کسی خلش و تردّد کے تسلیم کرے۔ بخلاف دو اَور دو چار کے یا یہ کہ دو ایک سے زیادہ کو کہتے ہیں' یہ ایسے قضایا ہیں جن کو خالیُ الذہن انسان بھی ماننے پر مجبور ہے۔

مشہورات علی الاطلاق صحیح نہیں ہوتے

اِن میں بعض مقدمات اِس ڈھنگ کے بھی ہوتے ہیں جن کو علی الاطلاق بہر حال تسلیم نہیں کیا جا سکتا۔ اِن کا ماننا ہمیشہ کسی نہ کسی شرط یا دلیل کے ساتھ وابستہ ہوتا ہے۔ مثلاً ''خدا تعالیٰ ہر شے پر قادر ہے'' ایک مشہور جملہ ہے اَور معنیً صحیح بھی ہے' جس کا عام حالات میں اِنکار جائز نہیں۔ تاہم یہ مطلقاً درست نہیں قرار دیا جا سکتا۔ کیونکہ اللہ تعالیٰ کی ذات اپنا شریک پیدا کرنے پر قادِر نہیں۔ لہٰذا کہا جائے گا اُس کی قدرت اِمکان کے ساتھ مشروط ہے۔ اگر کوئی چیز فی نفسہٖ ممکن ہے تو اللہ تعالیٰ کی قدرت بھی اس سے معترض ہوتی ہے۔ اَور ممکن نہیں ہے تو اُس کی قدرت بھی معترض نہیں ہوتی۔ اِسی طرح ''اللہ تعالیٰ ہر ہر چیز کو جانتا ہے'' ایک مشہور اَور صحیح مقدمہ ہے۔ مگر اِس کے

باوجود وہ اپنے کسی شریک سے واقف نہیں۔ کیوں؟ اِس لیے کہ اُس کا شریک وسہیم معدوم ہے اُور معدومات کا تعلق علم سے نہیں ہوتا۔

مشہورات میں تفاوت کے اَسباب

مشہورات سے متعلق یہ حقیقت بھی جاننے کی ہے کہ ہر ہر مقدمہ یقین واعتماد کی یکساں مقدار کا حامل نہیں ہوتا۔ بلکہ اِن میں کئی طرح کا تفاوت پایا جاتا ہے۔ مثلاً کچھ مقدمات نسبتاً کم مشہور ہوتے ہیں۔ کچھ ایسے ہوتے ہیں کہ بعض ملکوں اُور قوموں میں تو مانے جاتے ہیں' بعض میں نہیں۔ پھر فن اُور موضوع کے نقطۂ نظر سے بھی اِن کی ایک تقسیم ہے۔ جس کا مطلب یہ ہے کہ اگر ایک حقیقت اطبا میں مشہور ہے تو ضروری نہیں کہ غیر اطبا میں بھی ویسے ہی مقبول ہو۔

یہ نکتہ بھی یاد رکھنے کے لائق ہے کہ مشہورات کا نقیض کیا ہے۔ کیا باطل؟ نہیں صرف شنیع اُور غیر مستحسن مگر اِس کے یہ معنی نہیں کہ یہ کلیہ ہے۔ اُور ہر ہر وہ اُصول جو اِس کا نقیض کہلا سکتا ہے' شنیع ہے۔ اِس میں بعض محسوسات' متواترات اُور مجربات بھی داخل ہیں۔

مقبولات

اِن سے مراد اَہلِ علم وفضل کے مانے ہوئے اقوال اُور مشائخ سلف کے ماثورات وغیرہ ہیں۔ جب یہ بار بار کتابوں میں منقول ہوتے ہیں' اُور اِن سے جا بجا اِستدلال کیا جاتا ہے' تو بربنائے حسنِ ظن اِن سے بھی نفس اِنسان متاثر ہوتا ہے۔

مسلّمات

کچھ ایسی حقیقتیں ہوتی ہیں جن کو خصم مانتا ہے یا فریقین تسلیم کرتے ہیں' یہ مسلمات ہیں۔ مشہورات ومسلمات میں یہ فرق ہے کہ اولی الذکر تو عوام تسلیم کرتے ہیں اُور ثانی الذکر کا چرچا خواص میں ہوتا ہے۔

مشبہات

یہ دراصل دلائل نہیں بلکہ ایک ہوشیار مناظر اِن کو اِس اَنداز سے پیش کرتا ہے کہ گویا اولیات یا تجربیات سے مشابہ ہیں۔

مشہورات فی الظاہر

ہر اَیسا قول یا معنی جسے سن کر سننے والا اوّل وہلہ میں قبول کر لے مگر جب ذرا سوچ اَور تحقیق و تفحص سے کام لے تو یہ معلوم ہو کہ صحیح نہیں' فاسد ہے۔ جیسے حدیث میں ہے۔

انصر اخاک ظالماً او مظلوماً

(اپنے بھائی کی دونوں حالتوں میں مدد کرو' وہ ظالم ہو جب بھی اَور جب مظلوم ہو جب بھی۔)

اِس سے پہلے پہل جو ذہن میں معنی متبادر ہوتا ہے' وہ یہ ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے ظلم کی حمایت کرنے کی تلقین فرمائی ہے۔ حالانکہ اِس کا یہ مطلب نہیں۔ آنحضرتؐ کا منشا صرف یہ ہے کہ اپنے بھائی کی بہر حال مدد کرو اگر ظالم ہو تو اُس کو ظلم سے باز رکھنے کی سعی کرو' اَور مظلوم ہو تو اُس کی دادرسی ہونا چاہیے۔

مظنونات

اِس کے تحت ایسے قیاسات آتے ہیں' جن میں اِس احساس کے ساتھ بر بنائے غلبۂ ظن رائے قائم کی جائے کہ اِس کے خلاف بھی ممکن ہے۔ مثلاً اگر ایک شخص رات کے وقت گھر سے نکلا ہے اَور تم نے اُس کو چور یا خائن فرض کر لیا ہے' حالانکہ ہو سکتا ہے وہ کسی ضرورت سے نکلا ہو۔ اِسی طرح اگر کوئی شخص دشمن سے سرگوشیاں کر رہا ہے' ظاہر ہے اِس صورت میں ظن کا فتویٰ بہر حال یہی ہوگا کہ چونکہ یہ دشمن سے رازدارانہ طور پر مصروفِ گفتگو ہے اِس لیے یہ بھی دشمن ہے۔ لیکن کئی اَور احتمالات بھی تو اِس کا باعث ہو سکتے ہیں۔ یعنی یہ عین ممکن ہے' وہ دشمن کو دھوکا دینا چاہتا ہو یا اُس سے مصالحت کے درپے ہو یا اپنے کسی دوست کو بچانا چاہتا ہو' وغیرہ۔

مخیلات

ایسے مقدمات سے تعبیر ہیں کہ جن کا باطل ہونا معلوم ہو مگر ترغیب یا نفرت پیدا کرنے کا انداز ایسا ہو کہ خواہ مخواہ طبیعت متاثر ہو جائے۔ مثلاً اگر حلوے کی نسبت کوئی کہہ دے کہ ''واہ یہ بھی کھانے کی چیز ہے؟ یہ تو گیہوں کا فضلہ ہے'' تو چونکہ فضلے سے انسان طبعاً نفور ہے' اِس لیے حلوے سے بھی گھن آنے لگے گی۔ حالانکہ وہ خوب جانتا ہے کہ مقدمہ غلط ہے۔

☆☆☆

مذکورہ مقدمات اَور اُن کا محلِ اِستعمال

جہاں تک برہانیات کا تعلق ہے صرف حسیات، تجربیات، تواتریات اَور اُن مقدمات پر بھروسا کیا جا سکتا ہے جو معلومۃ الاَوساط ہیں۔ اِن سے یقین حاصل ہوتا ہے اَور حق اُبھرتا ہے۔ باقی مقدمات جیسے مشہورات و مسلمات ہیں، اِن سے بحث و جدل میں تو کام لیا جا سکتا ہے، یقینیات میں نہیں۔

کبھی کبھی اولیات کا بھی جدل و بحث کے دوران میں ذِکر کیا جاتا ہے مگر اُس وقت ان کی حیثیت ایسے مقدمات کی ہوتی ہے جن سے تائید و تقویت حاصل کرنا مقصود ہوتا ہے۔ اِس سے زیادہ نہیں۔ یوں بھی اِس فن میں یقینیات کی ضرورت کم ہی پیش آتی ہے۔

جدلیات کے فوائد

اِس سے یہ نہ سمجھنا چاہیے کہ بحث و جدل سرے سے بے کار چیز ہے۔ اِس کے بھی کچھ فوائد ہیں۔ مثلاً

(۱) اِس سے ہر اُس فضولی اور متبع کا منہ بند ہو جاتا ہے، جس کا فہم ناقص ہے اَور جو براہِ راست براہین کے ذریعے حق تک رسائی حاصل نہیں کر سکتا۔ تاہم چند مشہورات کی بنا پر یقین رکھتا ہے کہ اس کے مظنونات صحیح ہیں اَور ان کا ماننا ضروری ہے۔

(۲) اِس طریق سے اُن لوگوں کی تشفی کا سامان پیدا ہو جاتا ہے جو عوام کی سطحِ فکری سے تو قدرے اُونچے ہیں۔ جیسے طالبِ علم اَور اکثر فقہا۔ اِس لیے خطابیات و وعظ اُن کو مطمئن نہیں کر

پاتا' لیکن اِتنی اِستعداد بھی نہیں رکھتے کہ برہان اَور اُس کے شرائط کا پوری طرح احاطہ کرسکیں۔

(۳) طلبہ کا ایک گروہ ایسا ہوتا ہے جو طب و ہندسہ اَیسے علو ِم جزئیہ کے حصول کو اَپنا نصب العین ٹھہراتا ہے۔ اِس لیے یہ ممکن نہیں ہوتا کہ اوّل اوّل اِن علوم کے مبادی اَور اُصولوں کو براہین کی روشنی میں جان سکیں۔ اِس لیے اُن کی ترتیب کے نقطۂ نظر سے بھی موزوں ہوتا ہے کہ پہلے جدلی دلائل سے مناسبت پیدا کریں۔ پھر آخر آخر میں براہین تک خود بخود رسائی ہو جاتی ہے۔

(۴) جدلی قیاسات میں کبھی کبھی زیرِ بحث مسئلے میں ذہن نقیض کی طرف بھی منتقل ہوتا ہے جس کا نتیجہ یہ ہوتا ہے کہ ایک طالبِ حقیقت یہ معلوم کرسکتا ہے کہ اِستدلال میں سہو و غلطی کیونکر آئی ہے اَور مغالطے نے کس رخنے سے سر اُٹھایا ہے۔ یہ فوائد بظاہر کافی ہیں۔ زیادہ تحقیق کی غرض سے اس فن کی کتابوں کی طرف رجوع کرنا چاہیے۔ وہمیات و مشبہات نظر و استدلال کے نقطۂ نظر سے محض بے کار ہیں۔ اِن مقدمات کی تفصیلات اِس لیے بیان کی جاتی ہیں تا کہ کوئی شخص دھوکے میں نہ رہے اَور کبھی کبھی اِستدلال و قیاس میں اِن سے کام نہ لے۔

کبھی کبھی اِن کو اُس شخص کے سامنے بطور اِمتحان کے پیش کیا جاتا ہے جو کچھ جانتا تو نہ ہو اَور فہم و اِدراک کے لحاظ سے حد درجہ قاصر ہو' تاہم اِس وہم میں مبتلا ہو کہ بہت کچھ جانتا ہے۔ اِس صورت میں ایسے قیاسات کو قیاساتِ امتحان کے نام سے موسوم کیا جاتا ہے۔ اِن کا ایک استعمال یہ بھی ہے کہ اِن کو اُس شخص کی تذلیل کے لیے استعمال کیا جایا کرے جس کو عوام میں مقبولیت حاصل ہو۔ اَور سوئے اتفاق سے اس کی یہ مقبولیت گمراہ کن ہو تا کہ اُس کے علم و فضل کا پول کھلے اَور وہ اِس حقیقت سے اچھی طرح واقف ہو جائیں اَور اس کے دامِ تزویر میں نہ پھنسیں۔ قیاسات کا یہ اِستعمال عنادی کہا جاتا ہے۔ یعنی جسے معاندانہ طور پر پیش کیا گیا ہے۔

مشہوراتِ فی الظاہر یا مظنونات و مقبولات کو اگرچہ حصولِ یقین کے اِرادے سے تو پیش نہیں کیا جا سکتا کیونکہ اِن میں یقین آفرینی کی صلاحیت ہی نہیں' تاہم فقہیات و خطابیات میں اِن سے البتہ کام لیا جا سکتا ہے۔

خطابت میں اس کی اِفادیت یوں ظاہر ہے کہ اس سے مقصود محض کسی شے سے نفرت دِلانا یا رغبت و خواہش کے داعیات کو برانگیختہ کرنا ہے۔ اَور یہ مقصد اِس نوع کے مقدمات سے حاصل ہو جاتا ہے۔ رہا فقہی دائرہ تو اِس میں بھی اِس نوع کے دلائل کا چلن اَور رِواج ہے۔

تخیلات اُن مقدمات سے تعبیر ہیں جو شعری و تخیلی نوعیت کے ہیں۔ اِن کے ساتھ ساتھ

خطابت وشعر میں تائیداً کبھی کبھی اولیات کا بھی استعمال ہوتا ہے۔ مگر صرف اِس حد تک کہ اِن کی شہرت ہے۔ ورنہ یقین واذعان کے لیے مقدماتِ برہانیہ چاہئیں۔ اِس کے علاوہ جو قیاس کی صورتیں ہیں، اُن میں برہانیات کا مطالبہ اِس بنا پر کیا جائے گا، تاکہ مغالطہ وسہو سے فکر وقیاس اپنا دامن بچائے رکھے۔

☆☆☆

سہو و مغالطہ کب اُبھرتا ہے؟

منطق میں سب سے اہم شئے سہو و مغالطہ سے محترز رہنا ہے۔ یہ کب اور کن مواقع پر پیدا ہوتا ہے؟ اِس باب میں اِس کی وضاحت کرنا چاہتے ہیں تاکہ سوچنے والے اور قیاس و اِستدلال کی کڑیوں کو ترتیب دینے والے کی نظریں خصوصیت سے ادھر متوجہ رہیں اور سہو و مغالطہ کی وجہ سے غلط نتائج برآمد نہ ہونے پائیں۔

دس نکات

غور و فکر کے بعد دس ایسے نکات کا پتا چلتا ہے کہ اگر اِن کو ملحوظ و مرعی رکھا جائے تو اِستدلال و قیاس میں کہیں غلطی نہیں پیدا ہوتی۔

اوّل۔ سب سے پہلے اِس بات کا اطمینان کر لینا چاہیے کہ آیا زیرِ بحث مقدمات کی ترتیب وہی ہے جس کو ہم منطقی ترتیب سے تعبیر کر سکتے ہیں۔ اور اگر ترتیب منطقی ہی ہے تو اِس کا تعلق منطقی اشکال میں سے کس شکل سے ہے۔ اِن دو باتوں کے اِطمینان سے تلبیس کا بہت گرداآپ سے آپ چھٹ جاتا ہے۔

ثانی۔ اِس بات کا بھی جائزہ لینا چاہیے' آیا دونوں مقدموں میں حدِ اَوسط وہی ہے یا قدرے مختلف ہے' کیونکہ بصورتِ دیگر ادنیٰ تفاوت بھی غلط نتائج پیدا کر سکتا ہے۔ مثلاً ہم کہتے ہیں سالبہ کلیہ کا عکس ہمیشہ سالبہ کلیہ ہوتا ہے اور یہ صحیح ہے۔ لیکن اگر کوئی شخص مقدمات کو یوں ترتیب دے تو نتیجہ یقیناً غلط نکلے گا۔

(۱) کوئی ایک خم بھی شراب میں نہیں ہے۔

(۲) کوئی ایک شراب بھی خم میں نہیں ہے۔

یہاں پہلا مقدمہ سالبہ کلیہ ہے اور صحیح ہے۔ دُوسرا اِس کا عکس ہے جس کو صحیح ہونا چاہیے۔ مگر صرف اِس وجہ سے صحیح نہیں ہے کہ اِس میں عکس کی بنیادی شرط ہی کا خیال نہیں رکھا گیا۔ یعنی صحت تِرتیب اَور حدِ اَوسط میں توافق و یکسانی' مقدمات کی صحیح ترتیب اِس اَنداز سے ہونا چاہیے تھی:

(۱) کوئی خم بھی شراب نہیں ہے۔

(۲) کوئی شراب بھی خم نہیں ہے۔

اِسی طرح اگر ''میں'' کا لفظ بڑھا دیا جائے' جب بھی سالبہ اَور اُس کا عکس صحیح قرار دیا جا سکتا ہے۔

اوّل۔ خم میں کی کوئی چیز بھی شراب میں داخل نہیں ہے۔

ثانی۔ شراب میں کی کوئی چیز بھی خم میں داخل نہیں ہے۔ غلطی محض اِس بنا پر اُبھری کہ حدِ اَوسط کو غلط سمجھا گیا۔

مقدمات کی اِس ترتیب سے جتانا صرف یہ مقصود ہے کہ خم و شراب دو مختلف حقیقتیں ہیں اَور اِن میں کسی ایک کا اِطلاق دُوسری پر نہیں ہوتا۔ مگر سمجھ لیا گیا کہ یہاں صرف لفظ شراب حدِ اَوسط ہے۔ لہٰذا اِس کی تکرار سے نتیجہ صحیح نکلنا چاہیے۔

ثالث۔ حدِ اصغر (صغریٰ) حدِ اکبر (کبریٰ) کو ذہن میں رکھنا چاہیے تا کہ نتیجے کی طرفین میں کوئی تفاوت نہ پایا جائے۔

رابع۔ حدِ اصغر' حدِ اَوسط اَور حدِ اکبر یا نتیجے کی طرفین کو اچھی طرح دیکھ لینا چاہیے کہ اِن میں کوئی لفظ مشترک المعنی تو نہیں۔ اِس احتیاط کی ضرورت اِس بنا پر لاحق ہوتی ہے کہ کبھی لفظ تو ایک ہوتا ہے مگر معانی میں چونکہ تعدّد پایا جاتا ہے' اِس لیے صحیح اَور نتیجہ خیز قیاس ترتیب نہیں دیا جا سکتا۔ اِس نوع کا قیاس درست ہے یا نہیں' اِس کا پتا اِس کے نقیض سے چل سکتا ہے۔

خامس۔ قیاس میں اگر ضمائر کا اِستعمال ہو تو اِس اَمر کی اچھی طرح تحقیق کر لینا چاہیے کہ اِن کا ٹھیک ٹھیک مرجع کون ہے۔ ورنہ غلط فہمیاں پیدا ہو سکتی ہیں۔ مثلاً ایک جملہ یہ ہے' کل ما عرفہ العاقل فہو کما عرفہ۔ اِس کا ترجمہ قریب قریب یہ ہے ''ایک عاقل نے جو جانا پہچانا' وہ وہی ہے جو اُس نے جانا پہچانا''۔ قریب قریب ہم اِس لیے کہہ رہے ہیں کہ ترجمے میں وہ غلطی اِتنی نمایاں نہیں ہوتی

جتنی کہ اصل عربی میں نمایاں ہے۔ اِس جملے میں اختلافِ مرجع ممکن ہے اور اِس سے مفہوم یکسر بدل جاتا ہے، کیونکہ اگر اِس کا مرجع فاعل کو سمجھیں تب مفہوم یہ ہوگا کہ عاقل نے اگر پتھر کو پتھر جانا پہچانا ہے تو وہ پتھر ہی ہے، اِس کے سوا نہیں۔ لیکن اگر اِس کا مرجع مفعول کو قرار دیں تو مفہوم بدل جائے گا جو یہ ہوگا کہ اگر عاقل نے پتھر کو جانا پہچانا ہے تو وہ بھی پتھر ہے۔

سادس۔ قضایا مہملہ کو اِس سلسلے میں اہمیت نہیں دینا چاہیے، کیونکہ بظاہر تو وہ ماننے کے لائق نظر آتے ہیں لیکن جونہی اُن کو محصورہ کی شکل میں پیش کیا جائے تو فوراً محسوس ہو جاتا ہے کہ یہ صحیح نہیں۔ مثلاً اگر کوئی کہے "انسان خسارے میں ہے" تو عام حالات میں یہ صحیح ہے اور تم اِس کی تصدیق میں پس و پیش نہیں کرو گے۔ لیکن اگر اِس کو اِس صورت میں پیش کیا جائے کہ "ہر ہر انسان خسارے میں ہے" تو ذہن کو اِس کی غلطی معلوم کر لینے میں کوئی زحمت نہیں اُٹھانا پڑے گی۔ اِسی طرح یہ قضیہ عموم کی حد تک صحیح ہے کہ دُشمن کا دوست دُشمن ہوتا ہے۔ مگر ضروری نہیں کہ یہ کلیہ بھی ہو۔

سابع۔ کبھی کبھی ایک مقدمے کو اِس سہل انگاری کی بنا پر صحیح مان لیا جاتا ہے کہ اِس کا کوئی نقیض معلوم نہیں ہوتا۔ یہ کافی نہیں۔ دیکھنا یہ چاہیے کہ فی نفسہٖ اِس کا کوئی نقیض پایا جاتا ہے یا نہیں۔ مثلاً اگر کوئی شخص کہہ دے کہ اللہ تعالیٰ ہر شے پر قادر ہے تو ظاہر ہے عام حالات میں اِس کے نقیض کی طرف ذہن منتقل نہیں ہو پاتا۔ لیکن غور و فکر سے معلوم ہوتا ہے کہ اِس کی قدرت محالات سے متعرض نہیں ہوتی۔ لہٰذا یہ مقدمہ علی الاطلاق صحیح نہ ہوا۔ اِس کی صحیح صورت یہ ہوگی کہ ہم کہیں، وہ ہر اُس شے پر قادر ہے جو ممکن ہے۔

ثامن۔ مصادرہ علی المطلوب سے بھی پرہیز کرنا چاہیے۔ مثلاً اگر کوئی شخص کہتا ہے "ہر ہر حرکت ایک محرک چاہتی ہے" اور دلیل یہ پیش کرتا ہے "کیونکہ متحرک خود بخود حرکت پذیر نہیں ہو سکتا" تو یہ دلیل و دعویٰ دو مختلف چیزیں نہ ہوئیں۔ بلکہ ایک ہی دعویٰ ہے جس کو تبدیلیِ الفاظ کے ساتھ دلیل کی صورت میں پیش کر دیا گیا ہے۔

تاسع۔ اِس سے ملتی جلتی چیز یہ ہے کہ ایسی اشیا کو ایک دُوسرے کے ثبوت میں پیش کیا جائے جن کی صحت کا انحصار خود اُن اشیا کی صحت پر مبنی ہے۔ جیسے کوئی شخص کہے "نفس موت سے دوچار نہیں ہوتا، اِس لیے کہ اِس کا عمل ہمیشہ جاری رہتا ہے۔" اِس میں قابلِ غور بات یہ ہے کہ اِس کا عمل اُسی صورت میں تو جاری رہے گا جب یہ ثابت ہو جائے کہ اِس کو موت کی ستم ظریفیاں ختم

نہیں کرتیں۔

عاشر۔ قیاس واستدلال کی صورت میں وہمیات، مشہورات اور مشبہات کو استعمال نہیں کرنا چاہیے اُور صرف حسیات واولیات ہی سے کام نکالنا چاہیے۔ یہ ہیں وہ دس نکات جن کو آویزۂ فکر ٹھہرانے سے سہو ومغالطہ کے اِمکانات نہیں اُبھرتے اُور قیاس صحیح نتائج پیدا کرتا ہے۔

☆☆☆

قیاس و برہان کے متعلقات

اِس باب میں ہمیں اُن سوالیہ اَلفاظ سے بحث کرنا ہے جو منطق میں اکثر دائر و سائر ہیں۔

ہل، ما، ای اَور لم کے منطقی اِستعمالات

ہل (آیا۔کیا) جب کسی شے کے وجود کے بارے میں دریافت کرنا مقصود ہو۔
ما (کیا) جب ماہیتِ شے معلوم کرنا ہو۔
ای (کون، کون سا، کیا چیز) جب فصل یا مابہ الامتیاز کی تعیین کرنا ہو۔
لم (کیوں) اِس کا تعلق علت سے ہوتا ہے۔

''ہل'' سے متعلق یہ بات یاد رکھنے کی ہے کہ اِس کا اِستعمال دو طرح سے ہوتا ہے، یا تو اصل وجود کو معلوم کرنے کے لیے، مثلاً کوئی شخص کہے:

ہَل اللہ موجود۔ کیا خدا تعالیٰ موجود ہے؟

اَور یا کسی چیز کی حالت و کیفیت دریافت کرنے کے لیے، جیسے ہل اللہ مرید۔ کیا اللہ تعالیٰ صفتِ ارادہ سے متصف ہے؟

ہَل العالم حادث۔ کیا عالم حادث ہے؟

اِس طرح لفظ ما کے بھی دو اِستعمال ہیں۔ یا تو اِس سے مقصود متکلم کا منشا دریافت کرنا ہوتا ہے۔ مثلاً کسی نے عقار (شراب) کہا اَور تم نے پوچھ لیا ''ما العقار'' عقار کیا ہے؟ یعنی عقار سے تمھاری مراد کیا ہے؟ اَور وہ کہہ دے خمر، شراب۔ یا اِس سوال سے غرض حقیقتِ شے معلوم کرنا ہو

گی۔ اِس صورت میں "ما العقار" کا جواب ہوگا۔ الشراب' المسکر' المعتصر من العنب۔ ایک اَیسا مشروب جو مسکر ہے اَور انگور سے کشید کیا گیا ہے۔

معنی اوّل کے اعتبار سے ما' ہل پر مقدم ہوگا۔ کیونکہ کوئی شخص جب تک کسی شے سے آشنا نہ ہو' اُس کے وجود کے بارے میں کچھ پوچھ نہیں سکتا اَور معنی ثانی کے لحاظ سے متاخر ہوگا۔ اِس لیے کہ جب تک اُس کے وجود سے متعلق متیقن نہیں ہوگا' اُس کی ماہیت سے متعلق سوال نہیں کرے گا۔

لفظ ای سے متعلق وضاحت ہو چکی کہ اِس کا اِستعمال فصل و خاصہ دریافت کرنے کے لیے ہونا چاہیے۔

لِم کے بھی دو مفہوم ہیں۔ ایک یہ کہ تم علتِ وجود سے متعلق کچھ پوچھنا چاہتے ہو۔ مثلاً تم کہو گے "لم احترق ہذا الثوب"۔ یہ کپڑا کیوں جل گیا؟ اِس کے جواب میں کہا جائے گا "لانہ وقع فی النار"۔ کیونکہ یہ آگ میں گر پڑا تھا۔ دُوسرے یہ کہ علتِ دعویٰ معلوم کرنا چاہتے ہو۔ جیسے کوئی پوچھ لے "لم تقول ان الثوب قد وقع فی النار"۔ تم کس بِنا پر کہتے ہو کہ کپڑا آگ میں گر پڑا تھا۔ جواب میں کہا جائے گا' اِس بِنا پر کہ میں نے خود اِس کو سلگتے اَور جلتے ہوئے دیکھا۔ ما' ای اَور ہل کے اِستعمال میں ایک اَور باریک فرق بھی ہے۔ وہ یہ ہے کہ اوّل الذکر دونوں تو تصوّر کے لیے آتے ہیں اَور دُوسرے دو تصدیق کے لیے۔

☆☆☆

برہانِ لمی و انی

قیاسِ برہانی کی دو قسمیں ہیں' ایک کو قیاسِ لمی کہتے ہیں اور ایک کو برہانِ انی۔ برہانِ لمی سے یہ مقصود ہے کہ وجود نتیجے کی علت پر دلالت کرے اور برہانِ انی یہ ہے کہ تصدیق بالوجود کی علت بتائے۔ دونوں کی مثالیں حسب ذیل ہیں:

برہانِ لمی

جیسے کوئی دعویٰ کرے' فلاں مقام پر دُھواں پایا جاتا ہے۔ سوال یہ ہے کہ یہ کیونکر معلوم ہوا۔ جواب میں کہا جائے گا' کیونکہ وہاں آگ جل رہی ہے۔ گویا جہاں آگ ہوگی' وہاں دُھویں کا پایا جانا ضروری ہے۔ برہانِ لمی اسے اِس بِنا پر کہا جاتا ہے کہ اِس میں لِم یعنی کیوں کا جواب دیا جاتا ہے۔

برہانِ انی

برہانِ انی۔ جیسے کوئی کہے' فلاں جگہ آگ پائی جاتی ہے۔ پوچھا جائے گا کہ یہ کیونکر معلوم ہوا۔ جواب دیا جائے گا' کیونکہ وہاں سے دُھواں اُٹھ رہا ہے۔ اور جہاں دُھواں پایا جائے گا وہاں آگ لازماً موجود ہوگی۔ اِس طرح گویا تم نے تصدیق یا موجود کی علت کا پتا دیا۔ اِسے برہانِ انی اِس مناسبت سے کہا جاتا ہے کہ اِس میں ''ان'' یعنی تصدیق سے تعرض کیا گیا ہے۔ علت نتیجے سے نہیں'

اِن دونوں میں اُصولی فرق کیا ہے؟ اِس کو سمجھنے کے لیے یہ نکتہ یاد رکھنے کے لائق ہے کہ جس طرح معلول علت پر دلالت کرتا ہے' اُسی طرح علت معلول کے وجود کا پتا دیتی ہے۔ مگر جہاں علت کے لیے متعین معلول کا ہونا ضروری ہے' وہاں یہ ضروری نہیں کہ معلول متعین علت کو مستلزم ہو۔ ہاں کبھی کبھی یہ بھی ہوتا ہے کہ ایک معلول دُوسرے معلول پر دلالت کرتا ہے۔ بشرطیکہ اُن میں باہمی تلازم ثابت ہو جائے۔ اَور یہ معلوم ہو جائے کہ دونوں معلول ایک ہی علت سے تعلق رکھنے والے ہیں۔ برخلاف برہانِ لمی کے کہ یہ حدِّ اکبر کو علی الاطلاق مستلزم نہیں۔ بلکہ اِس اَمر میں مغتنم سمجھا جاتا ہے کہ حدِّ اصغر اَور اکبر کے ساتھ نسبت اتصاف رکھتی ہے۔ جیسے تم کہو' انسان حیوان ہے۔ اَور ہر حیوان جسم ہوتا ہے۔ لٰہذا اِنسان جسم ہے تو یہ برہانِ لمی ہے' اَور اِس میں انسان اِس بنا پر جسم ہے کہ جسمیت حیوان کے لیے بمنزلہ صفت ذاتیہ کے ہے۔ یعنی اِس بنا پر کہ انسان موجود ہے' یا وہ کاتب وطویل وغیرہ ہے۔

☆☆☆

علومِ برہانیہ

اس فصل میں ہمیں یہ بتانا ہے کہ علومِ برہانیہ کا دارومدار چار چیزوں پر ہے:

(۱) موضوعات

(۲) اعراضِ ذاتیہ

(۳) مسائل

(۴) مبادی

موضوع کیا ہوتا ہے؟

موضوعات سے یہ مراد ہے کہ ہر ہر علم ایک خاص دائرۂ بحث و فکر چاہتا ہے۔ مثلاً طب جسمِ انسانی کے تغیرات و اَحوال سے تعرض کرتی ہے۔ ہندسے میں مقدار کو ہدف ٹھہرایا جاتا ہے۔ حساب میں عدد اور اس کے متعلقات سے بحث کی جاتی ہے۔ موسیقی میں نغمہ پر غور ہوتا ہے۔ اور فقہ میں مکلفین کے اعمال کو کتاب و سنت کی روشنی میں دیکھا جاتا ہے۔ یہ سب موضوع ہیں یا الگ الگ بحث و فکر کے دائرے ہیں۔ اب جو شخص اِن موضوعات کے بارے میں کوئی خدمت بجالانا چاہتا ہے، اُس کے لیے ضروری ہے کہ وہ اِن کی حدود و تعریفات سے اچھی طرح آگاہ ہو اور جانتا ہو کہ اِن میں باہمی کیا فرق ہے۔ لیکن اِن موضوعات کا ثابت کرنا اس کے فرائض میں داخل نہیں۔ مثلاً فقیہ انسانی اعمال و اَفعال سے تو بحث کرے گا، مگر یہ بات اُس کے لیے لازمی نہیں کہ فعل و عمل کی حقیقت بھی بیان کرے۔ نہ مہندس اِس بات کا مکلف ہے کہ مقدار کی عرضیت ثابت کرتا پھرے۔

اِسی طرح طبیب و مغنی' جسم و نغمہ کے احوال و کیفیات یا مناسبتوں کو تو بیان کرے گا' لیکن جسم و نغمہ کس مقولے کے تحت آتے ہیں' اِس کی تفصیل بیان کرنا اُن کے لیے غیر ضروری ہے۔

اعراضِ ذاتیہ کی تعریف

اعراضِ ذاتیہ کا اِطلاق اُن خصوصیات پر ہوتا ہے جو کسی خاص موضوع میں پائی جاتی ہیں۔ اُور ان کے علاوہ خارج میں اُور کہیں نہیں پائی جاتیں۔ جیسے مثلث و مربع ہونا مقادیر میں' زوج و فرد ہونا ہندسے میں' صحیح آواز کا زیروبم نغمہ میں' مرض و صحت طب میں' اُور جائز و ناجائز ہونا فقہ میں۔ اِن اعراض کا تصور و تعریف کی حد تک جاننا ہر شخص کے لیے ضروری ہے جو اِن میں سے کسی ایک کو بحث و فکر کے لیے منتخب کرنا چاہتا ہے۔ رہا یہ سوال کہ کون کون اعراض کس کس موضوع میں پائے جاتے ہیں؟ تو یہی علم سے مقصود ہے۔ اُور دلائل کی اِسی نوعیت سے بحث کی جاتی ہے کہ کسی خاص موضوع کے ساتھ کون کون اعراض وابستہ ہیں؟ اُور اس پر کیا دلائل ہیں؟

مسائل' مطالب' نتائج

مسائل عبارت ہے اس حقیقت سے کہ اعراضِ ذاتیہ کو خاص خاص موضوعات کے لیے ثابت کیا جائے۔ یہی ہر ہر علم سے مقصود بھی ہے۔ مسائل اِن کو اِس بِنا پر کہا جاتا ہے کہ اِن کے بارے میں علوم و فنون میں اکثر پوچھا اُور دریافت کیا جاتا ہے۔ انھیں مطالب بھی کہا جاتا ہے' اُور نتائج کے نام سے بھی پکارا جاتا ہے۔ ناموں کے اِس اختلاف سے یہ نہ سمجھنا چاہیے کہ یہ مختلف چیزیں ہیں۔ یہ ایک ہی مسمّی اور مقصود کے مختلف نام ہیں جس کو بعض مناسبتوں کی بِنا پر اِختیار کیا گیا ہے۔

مسائل کی قسمیں

اِن مسائلِ برہانیہ کی کئی صورتیں ہیں۔ کبھی تو اُیسا ہوتا ہے کہ اِن کا موضوع وہی ہوتا ہے جو زیرِ بحث علم کا ہے۔ اُور کبھی اعراضیہ ذاتیہ کو موضوع مانا جاتا ہے۔ پھر اگر موضوع وہی ہے تو اس کی

تین شکلیں ہیں۔ یا تو نفس موضوع ہوگا یا اعراضِ ذاتیہ کو موضوع تسلیم کیا جائے گا۔ اور یا پھر اس موضوع کی کسی نوع سے بحث کی جائے گی۔ نفسِ موضوع جیسے کوئی کہے کہ ہر مقدار جو کسی مقدار کے مشارک ہے' وہ اسی طرح ہے۔ اور اِس میں کوئی مباینت پائی نہیں جاتی۔ یہ ہندسے کی مثال ہے۔ حساب میں یوں کہیں گے۔ ہر ہر عدد اپنے شطرین کا نصف ہوتا ہے۔ جیسے پانچ کہ دس کا نصف ہے۔ چھ اور چار کا نصف ہے۔ دو اور آٹھ کا نصف ہے یا نو اور ایک کا نصف ہے۔

عرضِ ذاتی۔ جیسے کوئی کہے کہ ہر ہر مقدار جو کسی شے کے مبائن ہے۔ وہ ہر اُس مقدار سے مبائن اور مختلف ہوگی جو اُس کی مشارک ہے۔ اِس میں چونکہ مقدارِ مبائن سے تعرض کیا گیا ہے' نفسِ مقدار سے نہیں۔ اِس لیے یہ عرضِ ذاتی ہوگی۔

نوع۔ جیسے کوئی کہے کہ چھ عددِ تام کو کہتے ہیں۔ تو یہ ظاہر ہے کہ تام ہونا عدد کی ایک نوعیت ہے۔ یا اِسی طرح اگر کوئی کہے کہ ایک خطِ مستقیم پر اگر دُوسرا خطِ مستقیم کھینچیں گے تو اس سے دو زاویے حاصل ہوں گے جو دو قائموں کے برابر ہوں گے' تو یہ دعویٰ بھی نوعیت سے متعلق ہوگا۔ کیونکہ خط مقدار کی ایک خاص نوعیت سے تعبیر ہے۔ غرض جب بھی کسی علم سے بحث کریں گے تو وہ ان ہی اقسام میں محصور ہوگا۔

مبادی

ہر ہر علم میں جو مسلمات ہوتے ہیں' اور جن کی وساطت سے ان علوم کے مسائل کو ثابت کیا جاتا ہے' ان کو مبادی کہتے ہیں۔ مبادی کے لیے یہ ضروری نہیں کہ ان کا ثبوت اسی علم میں موجود ہو۔ کیونکہ یہ ممکن ہے کہ علم کی دُوسری شاخوں میں ان کے ثبوت و عدم ثبوت سے متعلق بحثیں پائی جاتی ہوں لیکن خود اِس موضوع کا جہاں تک تعلق ہے' اِس پر بحث کرنا اس کے دائرے سے خارج ہے۔

اُصولِ متعارفہ اور اُصولِ موضوعہ میں فرق

اِن مسلمات کی دو قسمیں ہیں۔ اگر یہ اوّلیات کے قبیل سے ہیں' تو اِنھیں علومِ متعارفہ کہا

جائے گا۔ جیسے کوئی اُقلیدس سے متعلق یہ مقولہ پیش کرے کہ اگر دو متساوی اَجزا میں سے دو متساوی اَجزا نکال لیے جائیں گے تو جو کچھ باقی رہے گا' وہ بھی متساوی ہوگا۔ یا اگر کسی ایک متساوی میں دو متساوی اَجزا کو اَور بڑھا دیا جائے گا' تو یہ شے مع اِس اضافے کے متساوی ہی رہے گی۔ اگر اِن مقدمات کا تعلق اولیات سے نہ ہو' تو اس صورت میں اِن کے بارے میں پوچھا جائے گا کہ وہ ان کی صحت کا قائل ہے یا نہیں۔ اگر وہ صحت کا قائل ہے تو ان کو اُصولِ موضوعہ سے تعبیر کیا جائے گا۔ اَور اگر وہ اِن مقدمات کو صحیح نہیں مانتا' تو انھیں مصادرات کہا جائے گا۔ اَور اِس صورت میں مخاطب سے کہا جائے گا' اِنتظار و صبر سے کام لے اَور ان کی تغلیط میں جلدی نہ کرے۔ تا آنکہ علم کے کسی دُوسرے دائرے میں ان کا ثبوت مہیا ہو جائے۔ یا اس علم کی کسی اگلی منزل میں ان کو تسلیم کیا جا سکے۔ مثلاً اُقلیدس کے اِبتدائی اَسباق میں یہ ضروری ہے کہ ہم اِس اُصول کو مان لیں کہ ہر نقطہ مرکز ہوتا ہے۔ اَور اس پر ایک دائرہ کھینچا جا سکتا ہے۔ مگر یہ ضروری نہیں کہ سب لوگ اِس اُصول کی صحت کے قائل ہوں۔ چنانچہ کچھ لوگ ٹھیک ٹھیک دائرے کے تصوّر کے منکر ہیں' اُن کا کہنا ہے کہ کوئی اَیسا دائرہ نہیں بنایا جا سکتا کہ جو ہر سمت سے محیط کی طرف برابر کا جھکاؤ رکھتا ہو۔ یعنی اَیسا نہیں ہو سکتا کہ مرکز سے محیط کی طرف جانے والے تمام خطوط بالکل برابر ہوں۔ اِن میں کچھ کچھ فرق کا رہ جانا ضروری ہے۔ اِبتدائی مرحلوں میں اگر کوئی شخص اِس نوع کے شبہات کا اِظہار کرے تو اِس پر بحث نہیں کی جائے گی۔ بلکہ کہا جائے گا کہ فی الحال اِس کو تسلیم کر لو۔ اِس کے بعد کی منزلیں اَور اِس پر مترتب نتائج خود بتائیں گے کہ اِن کی صحت کا کیا عالم ہے۔

☆☆☆

مقدماتِ برہانیہ کی شرائط

برہانیات کے لیے چار قسم کی شرائط ہیں۔ یا تو اِنھیں صادقہ کہا جائے گا' یا ضروری کی صف میں رکھا جائے گا' یا اوّلیہ سے تعبیر کیا جائے گا۔ اَور یا ذاتیہ میں شمار کیا جائے گا۔ اِن چاروں شرطوں کی تفصیلات کیا ہیں؟ اِنھیں ذیل کی وضاحت سے معلوم کرو۔

شرطِ اوّل

صادقہ۔ اُن مقدمات سے تعبیر ہیں' جو اولیات و محسوسات پر مبنی ہوں۔ اِس کی تفصیلات گزشتہ صفحات میں گزر چکی ہیں۔

شرطِ ثانی

ضروریہ۔ ایسے محمولات کو کہتے ہیں' جن کا ثبوت موضوع کے لیے اِس انداز کا ہو جیسے حیوان مثلاً انسان کے لیے ہے۔ یعنی اگر مقدماتِ ضروریہ ہوں گے' تو نتیجہ بھی لازماً ضروری ہوگا' ورنہ نہیں۔

شرطِ ثالث

اولیہ۔ اُن محمولات کو کہیں گے جن کا ثبوت موضوع کے لیے براہِ راست ہو۔ اَور اس میں

کسی دُوسری نوع کو بطورِ واسطہ کے ماننا نہ پڑے۔ جیسے تم کہو ہر ہر حیوان جسم ہے۔ تو یہ اَیسا محمول ہے جو براہِ راست حیوان کے لیے ثابت ہے۔ یعنی ہر ہر حیوان کے جسم ہونے کی وجہ صرف یہ ہے کہ وہ حیوان ہے' کوئی دُوسری چیز نہیں۔ "براہِ راست" کے مفہوم کو زیادہ تعیّن کے ساتھ سمجھنے کے لیے اِس حقیقت پر غور کرو کہ انسان کو بھی جسم کہا جا سکتا ہے۔ لیکن اِس فرق کے ساتھ کہ انسان جسم ہے' مگر بواسطہ حیوانیت کے اولین طور پر نہیں۔ بخلاف حیوان کے کہ اس کی جسمیت اولین اَور ضروری ہے۔ اِسی طرح تم کہہ سکتے ہو' بعض حیوان کاتب ہیں۔ یہ مقدمہ بلاشبہ صحیح ہے۔ مگر حیوان کے لیے کتابت براہِ راست ثابت شدہ حقیقت نہیں' بلکہ پہلے وہ حیوان' انسان ہے۔ اَور انسان ہونے کی حیثیت سے کاتب ہے۔ یہ یاد رہے کہ براہِ راست ثبوت کی یہ شرط صرف مقدمات اولیہ اَور ذاتیہ کے لیے ہے۔ ایسے مقدمات کے لیے نہیں جو کسی دُوسرے مقدمے یا کہ مقدمات کا نتیجہ ہوں۔

شرطِ رابع

ذاتیہ۔ اِس شرط سے یہ مقصود ہے کہ اُن اعراض سے احتراز کیا جائے جو نفسِ موضوع سے بیگانہ اَور بے تعلق ہیں۔ مثلاً کوئی مہندس اِس مسئلے پر گفتگو نہیں کرے گا کہ خطِ مستقیم بہتر ہے یا دائرہ۔ کیونکہ ہندسے میں حسن و قبح کی بحث قطعی بے محل ہے۔ نیز اِس کا کوئی قریبی تعلق مقدار سے نہیں ہے جو ہندسے کا موضوعِ اصلی ہے۔ اِس طرح کوئی طبیب زخم کے بارے میں یہ نہیں دیکھے گا کہ یہ متدیر ہے یا طویل' یا اِس میں اَور کوئی ہندسی شکل پائی جاتی ہے۔ کیونکہ زخم کا تعلق طب سے صرف اِس قدر ہے کہ صحت و سقم کے نقطۂ نظر سے اِس پر غور کیا جائے۔ لیکن اگر کوئی طبیب کہتا ہے کہ یہ زخم اِس بنا پر مندمل ہونے والا نہیں کہ اِس کی شکل دائرے کی سی ہے۔ اَور دوائر وسیعُ الاَشکال ہوتے ہیں۔ تو اِس صورت میں اس کو طبیب سے زیادہ مہندس کہا جائے گا۔ اَور اِس کی بحث کو غیر متعلق ٹھہرایا جائے گا۔ اِس وضاحت سے معلوم ہوا کہ علوم اَور مقدمات میں محمولِ مسئلہ ہمیشہ ذاتی ہونا چاہیے۔

ذاتی کی تعریف

مگر یہ ذاتی کیا ہے؟ اِس مرحلے پر اِس کو اچھی طرح ذہن نشین کر لینا چاہیے۔ دو مختلف معانی

پر اِس کا اِطلاق ہوتا ہے۔

اوّل۔ ذاتی وہ ہے جو موضوع کی تعریف میں داخل ہو۔ جیسے انسان کے لیے حیوان کہ وہ انسان کی تعریف کا ایک لازمی جزوِ ترکیبی ہے۔ کیونکہ انسان کے بارے میں یہی تو کہا جائے گا کہ وہ مخصوص حیوان ہے۔

ثانی۔ ذاتی سے مراد یہ ہے کہ نفسِ موضوع اِس کی تعریف میں داخل ہو۔ نہ یہ خود اِس کو موضوع کی تعریف میں داخل سمجھا جائے۔ جیسے ناک کے لیے چپٹا وغیرہ ہونا یا خط کے لیے مستقیم وغیرہ ہونا۔ یعنی جب تم فطس (چپٹی ناک والے) کی تعریف کرو گے تو کہو گے کہ وہ عبارت ہے ایسے شخص سے کہ جس کی ناک ایک مخصوص صفت (یعنی فطوست یا چپٹا پن) کے ساتھ متصف ہو۔ اِس طرح گویا موضوع اِسی میں داخل ہوا۔

ذاتی سے کون اِطلاق مُراد ہے؟

یہ یاد رہے کہ جہاں تک ذاتی کے پہلے اِطلاق کا تعلق ہے، وہ کبھی بھی مسائلِ زیرِ بحث میں محمول کے طور پر اِستعمال نہیں ہوتا۔ کیونکہ موضوع کا پورا پورا اِدراک تو اُس کے جزوِ ترکیبی ہونے کی وجہ سے خود اِس کے فہم و اِدراک پر موقوف ہے۔ اِس بنا پر خود موضوع سے بھی پہلے اِس کا جاننا ضروری ہوا۔ اِس لیے علومِ زیرِ بحث میں اِس کو مطلوب نہیں ٹھہرایا جا سکتا۔ وجہ ظاہر ہے، جو شخص سرے سے مثلث کے تصوّر ہی سے ناآشنا ہے، وہ اس کے احکام و متعلقات سے کیونکر بحث کر سکتا ہے۔ پہلے اس کو مثلث کی حقیقت سے آگاہ ہونا ہوگا۔ اِس کے بعد اِس طرح کے مسائل پر غور و فکر کا مرحلہ آئے گا کہ اس کے زاویے دو قائموں کے برابر ہوتے ہیں یا نہیں؟ یعنی کوئی شخص یہ نہیں پوچھ سکتا کہ مثلث شکل ہے یا نہیں۔ کیونکہ مثلث کے لیے شکل ہونا تو بہرحال ضروری ہے۔ پہلے اِس کا علم ہونا چاہیے۔ پھر یہ شکل مثلث یا مربع ہو سکتی ہے۔ کیونکہ مثلث و مربع ہونا شکل ہی کی تو ایک تقسیم کا نام ہے۔ اِس مختصر سی بحث سے ثابت ہوا کہ محمولات کے لیے ذاتی ہونا تو ضروری ہے، مگر دونوں محمولات پہلے اِطلاق کی حیثیت سے محمول نہیں ہو سکتے بلکہ اگر ان کو نتیجہ خیز ہونا ہے تو دُوسرے مفہوم کے اعتبار سے ذاتی ہوں گے۔ کیونکہ اگر پہلے اِطلاق کے لحاظ سے دونوں کا ذاتی ہونے کے معنی یہ ہیں کہ نتیجہ پہلے سے معلوم ہے اور ترتیبِ مقدمات سے کوئی شے حاصل ہونے

والی نہیں۔ مثلاً جب تم کہو گے، ہر ہر انسان حیوان ہے، اور ہر ہر حیوان جسم ہے، تو نتیجہ یہ برآمد ہوگا کہ ہر حیوان جسم ہے۔ ظاہر ہے کہ یہ نتیجہ مطلوب نہیں ہوسکتا۔ کیونکہ جب تم نے انسان کہا، تو اِس سے پہلے ہی مرحلے پر اس کا جسم ہونا تم نے گویا تسلیم کرلیا۔ حالانکہ ترتیبِ مقدمات کا اصلی فائدہ تو یہ ہے کہ جب تم انسان کا لفظ استعمال کرو تو پہلے اس کی حقیقت پر پوری طرح غور کرلو اور یہ اچھی طرح سمجھ لو کہ یہ حیوان بھی ہے اور جسمانیت بھی اِس کے ذاتی لوازم میں سے ہے۔ اور اَب جو کچھ دریافت یا ثابت کرنا ہے، وہ اِس سے متعلقہ دُوسرے احکام و مسائل ہیں، اس کا حیوان یا جسم ہونا نہیں۔ یہ بھی جائز ہے کہ صغریٰ کا محمول تو معنیِ اوّل کے اعتبار سے ذاتی ہو۔ اور کبریٰ کا محمول معنیِ ثانی کے اعتبار سے۔ اِسی طرح اِس کا اُلٹ بھی جائز ہے۔ فی الجملہ غرض یہ ہے کہ اِن دونوں میں ایک کا معنیِ ثانی کے اعتبار سے بہرحال ذاتی ہونا ضروری ہے۔

☆☆☆

الٰہیات

اِلٰہیات

اِلٰہیات سے پہلے کیوں تعرض کیا گیا؟

حکما کا طریق اگرچہ اِس بات کا متقاضی تھا کہ پہلے طبیعیات سے بحث کی جاتی اُور اِس کی جزئیات وتفصیلات سے تعرض کیا جاتا۔ مگر ہم نے الٰہیات کو ترجیح دی ہے' کیونکہ ایک تو یہ طبیعیات سے کہیں اَہم ہے' پھر اِس میں اِختلافات کی کثرت اُور گونا گونی ہے۔ مزید برآں یہ علوم کی غرض وغایت بھی ہے۔ حکما اِس کو طبیعیات کے بعد اِس لیے بیان کرتے ہیں کہ یہ قدرے مشکل فن ہے اُور بغیر طبیعیات کے جانے بوجھے اِس کو جاننا آسان نہیں۔ لیکن ہم نے اِس مشکل پر قابو پانے کے لیے یہ تدبیر اِختیار کی ہے کہ جہاں اِس سلسلے میں طبیعیات کے کسی مسئلے کا جاننا ضروری ہے' وہاں اِس کی وضاحت کردی ہے۔

الٰہیات کے اَبواب کی تقسیم یوں ہوگی کہ یہ دو مقدموں پر مشتمل ہوں گے' اُور پانچ اِس میں مقالات ہوں گے۔ پہلے مقالے میں وجود اُور اُس کے اَحکام پر بحث کی جائے گی۔ دُوسرے مقالے میں یہ بتایا جائے گا کہ اِس وجود کا سبب اللہ تعالیٰ ہے۔ تیسرے مقالے میں اُس کی صفات ونعوت کا تذکرہ ہوگا۔ چوتھے مقالے میں اِس حقیقت کی پردہ کشائی کی جائے گی کہ اللہ تعالیٰ کے اَفعال اُور موجودات کو اُس کی ذات کے ساتھ کیا نسبت ہے اُور پانچویں مقالے میں یہ بتایا جائے گا کہ اِس سلسلے میں خود حکما کا کیا مذہب ہے۔

☆☆☆

مقدمۂ اُولیٰ

تقسیمِ علوم

اِس میں شبہ نہیں کہ ہر ہر فن ایک متعین موضوع چاہتا ہے جس کے اَحوال و کیفیات پر اِس میں بحث کی جائے اَور اِس اِعتبار سے الٰہیات کا بھی ایک موضوع ہونا چاہیے۔ وہ موضوع کیا ہے؟ اِس کی تعیین سے پہلے یہ دیکھ لینا چاہیے کہ علوم وفنون کتنی قسموں میں منقسم ہیں۔ ایک سیدھی اَور اُصولی تقسیم یہ ہے کہ تمام چیزیں دو خانوں میں منحصر ہیں۔ یا تو ایسی ہیں کہ اُن کا تعلق انسانی اَفعال سے ہے۔ جیسے سیاسیات' تدبیرات' عبادات اَور ریاضیات ومجاہدات وغیرہ اَور یا پھر ایسی ہیں کہ انسانی اِرادہ وفعل کو اِن میں کچھ دخل نہیں۔ جیسے آسمان' زمین' نباتات' حیوانات' فرشتے اَور جن وشیاطین وغیرہ۔ اس تجزیے سے معلوم ہوا کہ علمِ حکمی کی دو قسمیں ہیں۔

اوّل: عملی علم

وہ علم جس کا دائرۂ بحث ہمارے اَفعال تک محدود ہے' اُسے عملی علم کہا جاتا ہے۔ اِس کا فائدہ یہ ہے کہ ہمیں اپنے اعمال کی صحیح صحیح حیثیت کا پتا چل جاتا ہے اَور یہ معلوم ہو جاتا ہے کہ دُنیا وآخرت میں اِن کے ساتھ کیا مصالح وابستہ ہیں اَور عقبیٰ وآخرت میں اِن سے اُمید ورجا کے کیا کیا پہلو متوقع ہیں؟

ثانی: نظری علم

علم کی ایسی شاخ کہ جس کے ذریعے ہمیں یہ معلوم ہو کہ ہمارے گردوپیش پھیلی ہوئی کائنات

کے کیا احوال ہیں؟ اور وہ کس مخصوص نظامِ تربیت اور قاعدہ وضابطہ میں منسلک ہے؟ علم کی یہ نوعیت بالکل اِس طرح کی ہونی چاہیے جس طرح محسوسات آئینہ میں جلوہ گر ہیں۔ یعنی ذہن وفکر میں اِس کا ایک صاف اور متعین نقشہ ہونا چاہیے۔ اِس کا فائدہ یہ ہے کہ اِس سے ہمارے نفس کی تکمیل ہوتی ہے اور وہ اِس لائق ہوتا ہے کہ دُنیا میں تو فضائل کو حاصل کر سکے اور آخرت میں سعادت وخیر سے بہرہ مند ہو سکے، اِسے اصطلاح میں علمِ نظری سے تعبیر کیا جاتا ہے۔

عملی علم کی پھر تین قسمیں ہیں:

علمِ عملی کی تین قسمیں، شرعیات وسیاسیات

اوّل۔ علم کی وہ شاخ جس میں انسانی معاشرت سے بحث کی جاتی ہے اور اُن تعلقات سے تعرض کیا جاتا ہے جو باہمی میل جول سے اُبھرتے ہیں۔ انسان چونکہ اپنی فطرت کے اعتبار سے مجبور ہے کہ مل جل کر رہے اور مخصوص نہج سے زندگی بسر کرے، اِس لیے ایسے علم کی لازماً ضرورت ہے جو زندگی کے اِس پہلو پر روشنی ڈالے۔ علومِ شرعیہ کا بھی یہی مقصد ہے اور اِس باب میں اصلی وبنیادی ہدایات اِسی کی ہیں۔ علومِ سیاسیہ سے البتہ اِس کی تکمیل ہوتی ہے۔۔ اِن علوم کا تذکرہ عموماً سیاستِ مدن وغیرہ کے ضمن میں ہوتا ہے۔

ثانی: تدبیرِ منزل

یعنی اُن روابط کی تعیین ووضاحت کرنا جو میاں بیوی، اولاد اور ملازمین وغیرہ کی وجہ سے پیدا ہوتے ہیں۔

اَخلاقیات

اِس کا مقصد یہ ہے کہ اُن حقوق وفرائض کو بیان کیا جائے جن سے بہرہ مند ہونے کے بعد ایک انسان نیک وسعادت مند قرار دیا جا سکتا ہے اور اپنی عادات وافعال کو فضیلت کے سانچوں

میں ڈھال سکتا ہے۔ علمِ عملی کی یہ تقسیم بالکل قدرتی ہے۔ کیونکہ ایک انسان جب زندگی بسر کرے گا یا دُوسروں کے ساتھ مل جل کر رہے گا تو مذہب و سیاست یا تدبیر منزل اُور اخلاق کے خانے آپ سے آپ پیدا ہو جائیں گے اُور ہر ہر خانے کی جزئیات و تفصیلات کی ترتیب و تعیین بھی خود بخود معرض وجود میں آ کے رہے گی۔

علمِ نظری کی اَقسامِ ثلاثہ

نظری علم کی بھی تین ہی قسمیں ہیں۔ (۱) الٰہیات و فلسفہ اولیٰ۔ (۲) ریاضی، تعلیمی اُور علمِ اوسط۔ (۳) طبیعی اُور علمِ ادنیٰ۔

(تقسیم کا سبب) اِس تقسیم کی وجہ یہ ہے کہ اُمورِ معقولہ دو حال سے خالی نہیں یا تو وہ ایسے ہوں گے کہ اُن کا کوئی تعلق تغیر پذیر مادّہ یا جسم سے نہیں ہوگا۔ جیسے اللہ تعالیٰ کی ذات، عقل، وحدت، علت و معلول، موافقت و مخالفت یا وجود و عدم وغیرہ اور یا ایسے ہوں گے کہ اُن کا تعلق مادّہ و جسم سے ہوگا۔ اِس میں شبہ نہیں کہ اِن میں بعض اُمور کا تعلق کبھی کبھی مادّے سے معلوم ہوتا ہے۔ جیسے وحدت یا علت وغیرہ۔ کیونکہ ہم بالعموم یہ کسی جسم یا مادّہ ہی کے بارے میں کہتے ہیں کہ وہ علتِ واحدہ ہے اُور وہ معلول ہے مگر یہ ضروری نہیں۔ علت و معلول کا سلسلہ بعض غیر مادی اور غیر جسمانی اُمور میں بھی مان لیا جاتا ہے۔ اِس بنا پر ہم نے عمداً انھیں اُن اُمور کی صف میں رکھا ہے جو مادّہ و جسم سے لگاؤ نہیں رکھتے۔ جن اُمور کا مادّہ سے تعلق ہے، اُس کی بھی دو قسمیں ہیں۔ ایک قسم وہ ہے جو اَیسا متعین مادہ اُور متعین جسم چاہتی ہے کہ ان کے بغیر ان کا تصوّر بھی نہیں کیا جا سکتا۔ جیسے انسان، نباتات، معدنیات، آسمان، زمین وغیرہ کہ اِن سب کے لیے ایک مخصوص قالب اُور سانچا ہے۔ مثلاً انسان گوشت پوست کا مجموعہ ہے۔ نباتات، نمو پذیر مادّے سے مرکب ہے۔ معدنیات ایک ٹھوس دھات سے تعبیر ہے۔ اِسی طرح زمین اُور آسمان کا ایک مخصوص مفہوم ہے۔ اِن سب چیزوں کا جب تصوّر کیا جائے تو ذہن میں اِن سب کا تصوّر بھی آئے گا۔ دُوسری قسم وہ ہے کہ جس کا تعلق اِس اعتبار سے تو مادّہ سے ہے کہ اس کا تحقق بہرحال مادّہ کا مرہون منت ہے مگر علیٰ سبیل الوجوب یہ مادّہ کی محتاج نہیں۔ جیسے مثلث، مربع اور مستطیل وغیرہ کہ یہ شکلیں کسی ایک متعین قالب اُور سانچے کی احتیاج نہیں رکھتیں کیونکہ لکڑی، لوہا اُور مٹی سب میں یہ پائی جا سکتی ہیں۔ مزید برآں اِن سب سے

قطع نظر کر کے بھی اِن کا تصور ممکن ہے اَور اِن کے متعلقات سے بحث ہوسکتی ہے۔

اِس تجزیے سے معلوم ہوا کہ تمام اُمور تین طرح کے ہیں۔

(۱) وہ جن میں مادیات کی طرف اِلتفات و توجہ کی مطلق ضرورت نہیں پڑتی' یہ الٰہیات کا موضوع ہے۔

(۲) جن کا تعلق صرف نظر و تصور کی حد تک تو غیر مادی ہے مگر تعلق اِن کا بہر حال کسی نہ کسی مادی شکل ہی میں ممکن ہے۔ اِن کو علومِ ریاضیہ کا موضوع قرار دے لو۔

(۳) جو سراسر مادی ہیں۔ اِن سے طبیعیات کے اَبواب میں بحث ہوئی ہے۔ لٰہذا اِنھیں طبیعیات کے نام سے پکارا جاتا ہے۔ یہ ہیں وہ سب اُمور جو فلسفے کے ضمن میں آتے ہیں۔

☆☆☆

مقدمۂ ثانی

طبیعیات

یہ ایسا فن ہے جس کا موضوع اَجسام ہیں۔ اِس حیثیت سے نہیں کہ اِن کی مقدار کیا ہے یا مساحت وشکل کی کیفیت کیا ہے' متدیر ہیں یا مستطیل۔ نہ اس حیثیت سے کہ اجزا کا باہمی تعلق کیا ہے اَور نہ اِس پہلو سے کہ یہ قدرتِ الٰہی کا نتیجہ ہیں بلکہ اِس حیثیت سے کہ اِن میں حرکت وسکون پایا جاتا ہے اَور یہ تغیر وتبدیلی سے دوچار ہوتے ہیں۔ اَجسام کے بارے میں یہ سب نقطۂ نظر فرض کیے جاسکتے ہیں۔ مگر ایک طبیعی اِن پر جب گفتگو کرے گا تو محض اِس جہت سے کہ ان میں تغیر واستحالہ کی صلاحیتیں ہیں۔

ریاضی

اِس کا موضوع کمیت ہے۔ تفصیل سے کہو تو مقدار وعدد ہے۔ پھر جس طرح طبیعیات کی بہت سی شاخیں ہیں: جیسے طب' طلسمات' نارنجات وسحر وغیرہ' اُسی طرح ریاضی کی بھی متعدد قسمیں ہیں جن میں اُصولی تو ہندسہ وحساب' ہیئتِ عالم اَور موسیقی ہیں اَور فروعی میں علم المناظر' علمِ جر اثقال' آکر متحرکہ کا علم اَور الجبرا وغیرہ داخل ہیں۔

الٰہیات

یہ وہ فنِ عزیز ہے جس میں وجودِ مطلق اَور اس کے لواحقِ ذاتیہ سے بحث کی جاتی ہے۔ جیسے

جوہر، عرض، کلیت وجزئیت، وحدت وکثرت، یا علت ومعلول ہونا، یا بالقوۃ وبالفعل ایسی صلاحیتوں کا پایا جانا اور موافق ومخالف ہونا وغیرہ۔ یہ سب اُمور ایسے ہیں جو اَجسام میں ان کی ذاتی حیثیت سے پائے جاتے ہیں۔ مثلثیت ومربعیت کی بحثیں اِس کے دائرۂ فکر سے خارج ہیں۔ کیونکہ اِن کا تعلق براہِ راست اَجسام سے نہیں بلکہ مقدار سے ہے۔ اِسی طرح کسی چیز کا زوج وفرد ہونا بھی اِس میں موضوعِ گفتگو قرار نہیں پا سکتا۔ اِس لیے کہ اِن کا تعلق عدد ومقدار سے ہے، اَجسام سے نہیں۔ یہی حال بیاض وسواد یا اَلوان کا ہے۔ اِن سے بھی اِس فن میں تعرض نہیں کیا جاتا، کیونکہ اِن سے تعرض اُس وقت کیا جائے گا جب کوئی جسم کیمیاوی وطبعی سانچا قبول کر لے گا۔

غرض ہر ہر وصف جو موجود میں اُس وقت پایا جائے جب وہ ریاضی وطبیعی علوم کے حدود میں داخل ہو جائے، اس سے اس فن میں بحث کی جائے گی۔ اِس میں مطلقاً وجود کو فکر ونظر کا مدار ومحور ٹھہرایا جائے گا۔ لہٰذا اِس کے موضوع کا تعلق براہِ راست جن مسائل سے ہے، وہ اِس نوع کے ہیں۔ موجودات کا سبب اَور مسبب کون ہے؟ کیا وہ مسبب ایک ہے؟ کیا وہ واجبُ الوجود ہے؟ اِس کی دُوسری صفات کون کون ہیں؟ اَور اِن کا کائنات سے کس طرح کا تعلق ہے؟ اَور یہ کائنات کیونکر اِس سے صادر ہوئی ہے؟ مسئلہ توحید کا اِس کے ساتھ خصوصی لگاؤ ہے۔ علمِ اِلٰہی کو علمُ الوہیت سے بھی تعبیر کرتے ہیں۔ یقین واعتبار کے لحاظ سے اِن علوم کی حیثیت کیا ہے؟ اِس کو جاننے کے لیے اِس نکتے کو ذہن میں رکھو کہ بڑی حد تک لائقِ اطمینان تو ریاضیات ہیں۔ جن میں شبہ وخلش کا کوئی شائبہ نہیں پایا جاتا اَور جو فن سب سے زیادہ گڑبڑ اَور تشویش کی آماج گاہ ہے، وہ طبعیات ہے، کیونکہ اس کو اکثر تغیرات کا سامنا کرنا پڑتا ہے۔ لہٰذا اِس میں ثبات واُستواری کی وہ نوعیت نہیں ہو سکتی۔ یہ مقدمات کی تفصیل ہے، مقالات کی بحث آگے آتی ہے۔

☆☆☆

مقالات

مقالہ اُولیٰ

وجود کی منطقی تعریف نہیں ہوسکتی

یہاں ہم وجود اس کے اَحکام اَور اعراضِ ذاتیہ سے بحث کریں گے۔ وجود کی پہلی تقسیم یہ ہے کہ وہ جوہر و عرض کے دو خانوں میں منقسم ہے۔ یہ تقسیم اُس اَنداز کی ہے جس طرح کوئی چیز مثلاً فصل و نوع کے الگ الگ دائروں میں منقسم ہو۔ قاعدے کے اعتبار سے پہلے وجود کی منطقی تعریف ہونا چاہیے تھی اَور پھر یہ بتانا چاہیے تھا کہ یہ کن کن لواحق و اَحکام کا مقتضی ہے۔ مگر ہم نے اَیسا نہیں کیا، اِس لیے کہ وجود کا تصوّر ایسا بدیہی اَور اولیٰ ہے کہ اِس کو تعریف و اِسم کی اِصطلاحوں میں بیان ہی نہیں کیا جا سکتا۔ تعریف و حَد تو یوں ممکن نہیں کہ یہ جنس و فصل کی الگ الگ تعیین کی مقتضی ہے اَور وجود وُہ جنسُ الاَجناس ہے جس کے اُوپر عموم و جنسیت کا کوئی مرتبہ ہی متصوّر نہیں۔ لہٰذا اِس کے ساتھ فصل کو منسلک کرنے کا سوال ہی پیدا نہیں ہوتا۔ رسم کا تذکرہ اِس بنا پر بیکار ہے کہ یہ عبارت ہے خفی کو نسبتہً واضح تر اَنداز و اسلوب میں ظاہر کرنے کا اَور یہاں یہ مشکل درپیش ہے کہ نفسِ وجود سے واضح کوئی حقیقت پائی ہی نہیں جاتی، جس سے اِس کی مزید وضاحت ہو سکے۔ گویا وجود کا مفہوم اِس درجہ جانا بوجھا ہے کہ رسمی تعریف سے یکسر بے نیاز ہے۔ زیادہ سے زیادہ اگر کوئی شخص عربی نہیں جانتا تو اَپنی زبان میں اِس کا ترجمہ کرسکتا ہے۔ اِس سے زیادہ اِس کی تفصیل بیان کرنا ممکن نہیں۔ اگر کوئی کہے کہ اِس کی تعریف ممکن ہے اَور وہ یہ ہے کہ وجود وہ ہے جو حادث و قدیم کی

صفات سے متصف ہو تو یہ تعریف فاسد ہوگی۔ کیونکہ اِس میں حدوث وقدم کو جو مرتبہ وجود کے بعد کے حقائق ہیں' بطور معرف کے اِستعمال کیا گیا ہے اور یہ غلط ہے' کیونکہ پہلے کوئی چیز موجود ہوگی پھر اِس کے بارے میں کہا جائے گا کہ یہ حادث یا قدیم ہے' اِس سے پہلے نہیں۔

وجود کی اَقسام

جب یہ معلوم ہو گیا کہ وجود کی تعریف ممکن نہیں اور یہ بھی معلوم ہو گیا کہ وہ جوہر و عرض کے دو خانوں میں منقسم ہے تو اَب جاننے کی یہ شے ہے کہ جوہر و عرض کیا ہے اور اِن کے متعلقہ دیگر تفصیلات کیا ہیں۔ بات یہ ہے کہ ہر جوہر دو حال سے خالی نہیں۔ یا تو وہ اپنے وجود میں کسی کا محتاج ہوگا یا محل کا محتاج نہیں ہوگا۔ اگر وہ محل کی احتیاج رکھتا ہے تو اسے عرض کہیں گے ورنہ جوہر۔ احتیاجِ محل کی پھر دو صورتیں ہیں۔ اگر وہ احتیاج اِس نوعیت کی ہے کہ نفسِ محل میں اس کے اتصاف اور غیر اتصاف سے کوئی فرق نہیں پڑتا یعنی اس کی حقیقت بدستور جوں کی توں قائم رہتی ہے تو اس کو عرض کہیں گے اور اِس کے محل کو موضوع کے اصطلاحی نام سے پکارا جائے گا۔ لیکن اگر احتیاج اس نوعیت کی ہے کہ اس کے اتصاف وعدم اتصاف سے محل کی حقیقت بدل جاتی ہے تو اِس کو صورت کہا جائے گا' اور محل کے لیے ہیولا کا لفظ تجویز کیا جائے گا۔ دونوں میں کیا فرق ہے؟ اِس کو مثالوں سے سمجھنے کی کوشش کرو مثلاً رنگ' طول وعرض وغیرہ کپڑے کے عوارض ہیں۔ کپڑا اگر سرخ ہے جب بھی کپڑا ہے' زرد ہے جب بھی کپڑا ہی رہے گا۔ اِسی طرح طول وعرض کے اختلاف سے بھی کپڑے کی حقیقت متغیر ہونے والی نہیں۔ لیکن انسان مثلاً ایک نطفہ کی ارتقائی شکل کا نام ہے' لہٰذا اِس کی منزلیں الگ الگ نام سے موسوم ہوں گی۔ نطفہ کو مضغہ نہیں کہیں گے۔ مضغہ کو انسان نہیں قرار دے سکتے۔ انسانی خصوصیات اپنا لینے کے بعد اِس پر نطفہ ومضغہ وغیرہ کا اِطلاق نہیں ہو سکے گا۔ یہ تعلق شکل میں صورت و ہیولا کا ہے۔ عرض وجوہر کا نہیں۔ اِسی طرح مثلاً لکڑی کا ایک تخت ہے۔ اِس شکل میں ''تخت'' کو صورت کہیں گے۔ اور لکڑی کو موضوع۔ کیونکہ یہ ایسی تبدیلی ہے جس سے موضوع نہیں بدلتا۔ اب فرض کرو یہی لکڑی جل کر راکھ ہو جاتی ہے۔ تو راکھ کا جو تعلق لکڑی سے ہے وہ ہیولا وصورت کا ہے' عرض وموضوع کا نہیں' کیونکہ یہاں محل وموضوع میں تغیر رونما ہوا ہے۔ عرض وصورت میں ایک باریک فرق یہ بھی ہے کہ صورت جوہر ہے' اور ہیولا بھی جوہر ہے حالانکہ

عرض و موضوع میں تعلق کی یہ نوعیت پائی نہیں جاتی۔

جواہرِ اَربعہ

اِس تفصیل سے ثابت ہوا کہ جوہر کی چار قسمیں ہیں۔

ہیولا

صورت

جسم

عقلِ مفارق

عقلِ مفارق قائم بالنفس چیز ہے۔ اَور ہر ہر جسم میں یہ تینوں جوہر پائے جاتے ہیں۔ مثلاً پانی کو لو' یہ مرکب ہے صورتِ مائیہ سے۔ اَور اُس ہیولا سے جو اِس صورت کا حامل ہے۔ اب صورتِ مائیہ بھی جوہر ہے' ہیولا بھی جوہر ہے' اَور اِن کا مجموعہ جو اِن سے ترتیب پاتا ہے' وہ بھی جوہر ہے۔ یہ ہے مختصراً اِس تقسیم کی تعلیل' اَور اِن اصطلاحات کی تشریح۔ رہا یہ مسئلہ کہ اِن تینوں کا ثبوت کیا ہے؟ تو اِس کی تفصیل یہ ہے کہ اِن میں جسم تو مشاہدہ و تجربہ سے ثابت ہے۔ اس لیے محتاجِ استدلال نہیں۔ لیکن ہیولا و صورت کا ثبوت بہر حال دلیل کا رہینِ منت ہے۔

کیا صورت عرض ہے؟ متکلمین کا عقیدہ

صورت و ہیولا کا باہمی تعلق چونکہ حال و محل کا ہے' اِس لیے متکلمین کو اِس کے جوہر ہونے میں شبہ ہوا۔ فلاسفہ کہتے ہیں کہ جب جوہر کا تقوم اِس سے وابستہ ہے' اَور اِس کی حقیقت و ماہیت اِس سے قائم ہے تو اِس کو عرض کیونکر کہا جا سکتا ہے۔ یہ صحیح ہے کہ بظاہر صورت محل کی تابع ہے مگر اِس کا تابِع اَثر ہونا محل و موضوع کے قائم بالذات ہونے کے منافی نہیں۔ کیونکہ وہ پہلے سے قائم بالذات ہے۔ یعنی ہیولا جب اپنی تعمیرِ ذات میں صورت کی احتیاج رکھتا ہے' اور اِس کے بغیر مکمل نہیں ہو پاتا' تو یہ اصل جوہر کیوں جوہر نہیں۔

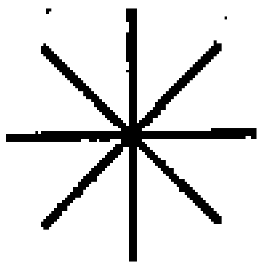
جسم کی تعریفِ تقسیم عقلی یہ ہے کہ تمام جوہر دو خانوں میں منحصر ہیں۔ یا تو وہ اَجسام کے قبیل

سے ہیں اور یا اجسام کے قبیل سے نہیں ہیں۔ پھر اجسام چونکہ محسوس ہیں اور حواس کی گرفت میں آتے ہیں اور دلیل و برہان کی احتیاج نہیں رکھتے' اس لیے ضرورت محسوس ہوتی ہے کہ اِن کی تعریف بیان کر دی جائے اور صرف یہ بتا دیا جائے کہ اِن کی حقیقت کیا ہے۔

جسم کی تعریف

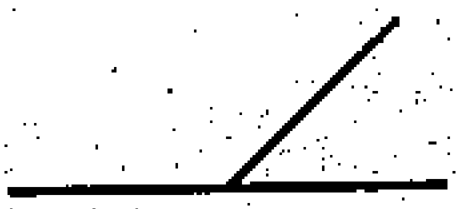
جسم کی تعریف ہمارے نزدیک یوں ہو سکتی ہے کہ وہ اُس جوہر سے تعبیر ہے جو ایسے امتداداتِ ثلاثہ (ابعاد) کا حامل ہو جن سے کہ زوایا قائمہ کی تشکیل ہوتی ہو۔ عقلِ مفارق اور ذاتِ باری پر اس تعریف کا اِطلاق نہیں ہوتا کیونکہ اِن میں امتداد کی کوئی صورت موجود نہیں۔ دُوسرے اَجسام میں البتہ ہم اس نوع کے امتدادات فرض کر سکتے ہیں۔ جیسے آسمان' زمین وغیرہ۔

امتداد اگر ایک جہت سے ہوگا تو اُسے طول کہیں گے۔ جیسے خط ہے۔ اگر دو پہلو سے ہوگا تو اُس کو عرض کہیں گے۔ جیسے سطح' اور اگر تین جہت سے ہوگا' یعنی اس میں طول و عرض کے ساتھ عمق بھی پایا جائے گا تو اسے جسم کہیں گے۔ جسم کی تعریف میں ہم نے زوایا قائمہ کی تصریح اِس بِنا پر کی ہے کہ اگر ہم یہ نہ کہیں تو اس کی ایک صورت یہ ہو سکتی ہے کہ اِس میں متعدد اِمتداداتِ متقاطعہ فرض کیے جائیں۔ جیسے مثلاً یہ شکل ہے۔



اِس میں گو ابعادِ ثلاثہ موجود ہیں اور اس بنا پر یہ جسم ہے' مگر اِس شرط کے نہ بڑھانے سے اِس طرح کی اُقلیدسی اَشکال کے ساتھ التباس پیدا ہوگا۔

دُوسرے ہمارا مقصد یہ ہے کہ اِس میں زوایا حادہ و منفرجہ نہ آنے پائیں۔ زاویہ قائمہ کی شکل یہ ہے کہ خط کے عین وسط میں ایک خط کھینچا جائے جس کے دونوں پہلو برابر ہوں۔ یہ دونوں مساوی پہلو زوایا قائمہ کہلائیں گے۔ اور اگر یہ خط اِس انداز کا ہو کہ داہنی طرف اِس کا جھکاؤ ہو تو اِس سے دو غیر مساوی زاویے پیدا ہوں گے۔ ایک حادہ یعنی قدرے تنگ کہلائے گا۔ اور دُوسرا منفرجہ یعنی کشادہ۔ اِس کو ذیل کی شکل سے سمجھنے کی کوشش کرو۔



جسم کی ایک اَور تعریف

بعض لوگوں نے جسم کی تعریف اِن اَلفاظ میں کی ہے "اَیسا جوہر جو طویل و عریض اور عمیق ہو"۔ لیکن اِس تعریف میں ایک جھول ہے۔ جسم اِس اعتبار سے جسم نہیں کہ اِس میں بالفعل اَبعادِ ثلاثہ پائے جاتے ہیں بلکہ اِس بِنا پر جسم ہے کہ اِس میں اَبعادِ ثلاثہ کے قبول کرنے کی صلاحیت ہے۔ اِن دونوں باتوں میں کیا فرق ہے؟ اِس کی شمع یا موم کی مثال سے بڑی عمدگی سے وضاحت ہوتی ہے۔ وہ جسم تو ہے مگر اُس کے طول و عرض میں تبدیلیاں ہوتی رہتی ہیں۔ تم چاہو تو اسے طویل رہنے دو' چاہو تو عرض میں بڑھا دو اَور چاہو تو مستدیر وغیرہ کی شکل میں ڈھال لو۔ تمام صورتوں میں اس کی صورتِ جسمیہ بہرحال باقی رہے گی۔ اِس سے ثابت ہوا کہ مقادیر اعراض ہیں' جو ذاتِ جسمیت کے دائرے سے خارج ہیں۔ کبھی کبھی مقادیر کا اَجسام کے ساتھ لزومی تعلق بھی ہوتا ہے۔ جیسے آسمان کہ اس کی جو شکل ہے' وہ اَبد تک بدلنے والی نہیں۔ تاہم اس کی صورتِ جسمیہ اس سے علیحدہ ایک چیز ہے۔ اِسی طرح حبشی کے لیے سواد ایک لازمی عرض ہے۔ مگر جسم کے وصفِ ذاتی کے اعتبار سے یہی کہنا پڑے گا کہ وہ صورتِ جسمیہ ہی ہے جس پر اَول بدل اَور خارجی تحولات کا کوئی اَثر نہیں ہوتا۔ جس کا مطلب یہ ہے کہ اِن میں ہر ہر تبدیلی کے باوجود مزید تبدیلیوں کو قبول کرنے کی صلاحیت باقی رہتی ہے۔ اَور یہی صلاحیتِ تغیر و قبول صورتِ جسمیہ ہے۔ متعین اَور بالفعل مقادیر اَور تبدیلیاں نہیں۔ اِس میں بالفعل جو مقادیر پائی جاتی ہیں' اُن کے عرض ہونے پر کھلی ہوئی دلیل یہ ہے کہ جسم بہت سے تغیرات کا ہدف بنا رہتا ہے۔ اِس کو ہر ہر مرحلے پر گھٹایا یا بڑھایا جا سکتا ہے۔ نیز کبھی کبھی تو یہ آپ سے آپ اس کے اندر بھی واقع ہوتا ہے مگر اِس کے باوجود اِس کی صورتِ جسمیہ جوں کی توں قائم رہتی ہے۔ یہی نہیں مختلف اَجسام کو دیکھو کہ ان کی ہزاروں اَور لاکھوں صورتیں ہیں لیکن اِس حیرت انگیز بوقلمونی کے ہوتے ہوئے بھی صورتِ جسمیہ ایک ہی ہوتی ہے۔ اَور ان میں اِس حیثیت سے کوئی فرق قائم نہیں کیا جا سکتا۔

☆☆☆

جسم کی ترتیب وساخت میں اِختلاف

جسم کی ترتیب وساخت کے بارے میں تین رائیں

جسم کے اجزائے ترکیبی کیا ہیں؟ اِن کی تعیین میں اختلافِ رائے پایا جاتا ہے اُور اُس وقت تک حقیقتِ حال کا صحیح صحیح اِدراک نہیں ہوسکتا جب تک یہ نہ بتا دیا جائے کہ اِس سلسلے میں کون کون مذاہب ہیں اُور اِن میں کون برسرِ حق ہے۔

تحقیق سے جو کچھ معلوم ہوسکا ہے' یہ ہے کہ جسم کی ترکیب وساخت کے بارے میں تین رائیں ہیں:

(۱) یہ ایسے اَجزا سے مرکب ہے جن میں نہ تو بالفعل تجزیہ موجود ہے اُور نہ وہم وعقل ہی سے تجزیے کا تصور کیا جاسکتا ہے۔ اِن میں کا ہر ہر جُز جوہرِ فرد کہلا سکتا ہے۔

(۲) یہ اَجزائے مختلفہ سِرے سے مرکب ہی نہیں۔ بلکہ تعریف وحقیقت کے اعتبار سے یہ کوئی ایک ہی شے ہے' جس میں کہ تعداد وکثرتِ صور کی جلوہ گری محض فریبِ نظر کا کرشمہ ہے۔

(۳) صورت ومادّہ سے مرکب ہے۔

پہلے مذہب میں اِبطال کے کیا اسباب ہیں اُور کن اعتبارات سے یہ مذہب ماننے کے لائق ہے؟ اِس کے بارے میں دلائل ملاحظہ ہوں:

دلیلِ اوّل

اگر ایک جوہرِ فرد اِس اَنداز سے فرض کیا جائے کہ وہ جواہرِ فردہ کے عین بیچ میں واقع ہو'

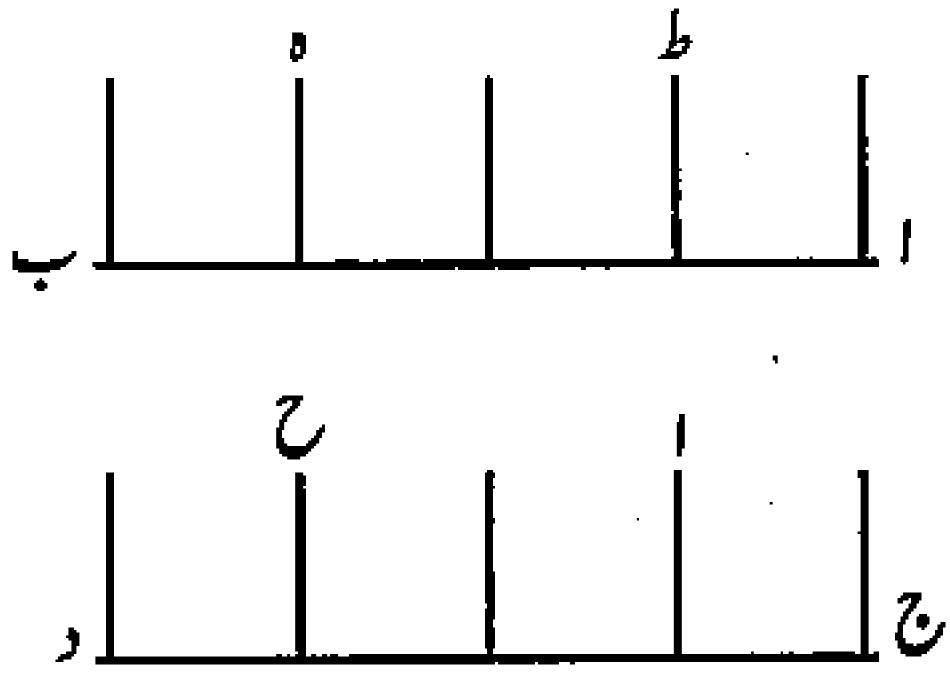
تو اس صورت میں دو باتوں کے تسلیم کیے بغیر چارہ نہیں۔ ان دونوں جوہروں کا نقطۂ تماس ایک ہی شے ہوگی یا اس کے سوا کوئی چیز ہوگی۔ اگر کوئی اَور چیز ہے تو اِس کا یہ مطلب ہوا کہ یہ جوہر قابلِ تجزیہ ہے۔ بسیط اَور مجرد نہیں۔ اَور اِن دونوں کا نقطۂ اِتصال ایک ہی ہے تو پھر اِس وجہ سے استحالہ لیے ہوئے ہے کہ دونوں کا نقطۂ اِتصال ایک ہی قرار پائے گا۔ کیونکہ دونوں جوہرِ فرد اس میں یکساں طور پر باہم متداخل ہوں گے۔ اس صورت میں یہ پیچیدگی مضمر ہے کہ وسط اَور درمیانی نقطۂ اِتصال کا تصوّر ختم ہو جاتا ہے۔ اَور کوئی شے ایسی نہیں رہتی جو دونوں میں حائل ہو۔ مزید برآں اس میں یہ قباحت بھی ہے کہ اِس طرح ایک ہزار جوہر اگر ایک ساتھ رکھ دیے جائیں، تب بھی اِن کے حجم وضخامت میں کوئی اِضافہ نہیں ہو پائے گا۔ اَور عملاً یہ تمام اَجزا ایک جوہرِ فرد ہی کی شکل میں رہیں گے۔ کیونکہ سب باہم اِس طرح متداخل ہوں گے کہ اِن میں بیچ اَور فاصلے کا کوئی تصوّر ہی نہیں اُبھرتا اَور جسم وضخامت پیدا ہی نہیں ہوتی۔

دلیلِ ثانی

فرض کرو پانچ جوہر ایک قطار میں یوں رکھ دیے ہیں کہ وہ ایک خطِ متصل کی صورت اِختیار کر لیتے ہیں۔ اَب اِس خط کے دونوں سروں پر ایک ایک جوہرِ فرد اَور فرض کرتے ہیں، جو اس خطِ مستقیم پر حرکت کریں۔ ظاہر ہے کہ عقل اس طرح کی حرکت فرض کر سکتی ہے۔ اَور یہ بھی فرض کر سکتی ہے کہ دونوں جوہر ایک لفظ پر آ کر باہم مل جائیں۔ جب یہ دونوں باتیں فرض کر لیں گے، تو اِس سے لازم آئے گا کہ ہر ایک جوہر جو حرکت کناں ہے، کسی نہ کسی جوہر کے وسط اَور عین درمیانی فاصلے کو طے کرے۔ کیونکہ اِس کے بغیر حرکت کا تصوّر ہی ناممکن ہے۔ جب وسط کو کوئی جوہر طے کرے گا اَور ایک نقطۂ اِتصال پر دونوں ملیں گے تو تقسیم وتجزی لازم آئے گی اَور یہی ہمارا دعویٰ ہے جس کو ثابت کرنا مقصود ہے۔ کیونکہ اگر یہ صورتِ حال نہ مانی جائے گی تو پھر یہ فرض کرنا پڑے گا کہ اللہ تعالیٰ حرکتِ متساویہ کے باوجود اس پر قادِر نہیں کہ دونوں اَجزا کو ایک دوسرے سے مِلا دے۔

دلیلِ ثالث

ہم دو خط فرض کرتے ہیں جن میں کا ہر ایک چھ اجزا پر مشتمل ہے۔ ایک خط "الف" سے شروع ہو کر "ب" پر ختم ہوتا ہے اور دوسرا "ج" سے "د" تک منتہی ہے۔ اب فرض کرو' ایک جزُ نقطہ "الف" سے حرکت کرتا ہے اور "ج ح" تک پہنچنا چاہتا ہے۔ دوسرا "الف د" سے حرکت شروع کرتا ہے اور "ج" کو اپنی منزل ٹھہراتا ہے۔ اِس صورت میں ایک مقام قطعی ایسا آئے گا جہاں دونوں اجزا



باہم متقابل و متحاذی ہوں گے۔ مگر جوہرِ فرد کا موہوم نظریہ تسلیم کر لینے سے ایسا ہونا ممکن نہیں۔ کیونکہ تحاذی اور تقابل کی بظاہر تین ہی صورتیں ممکن ہیں۔

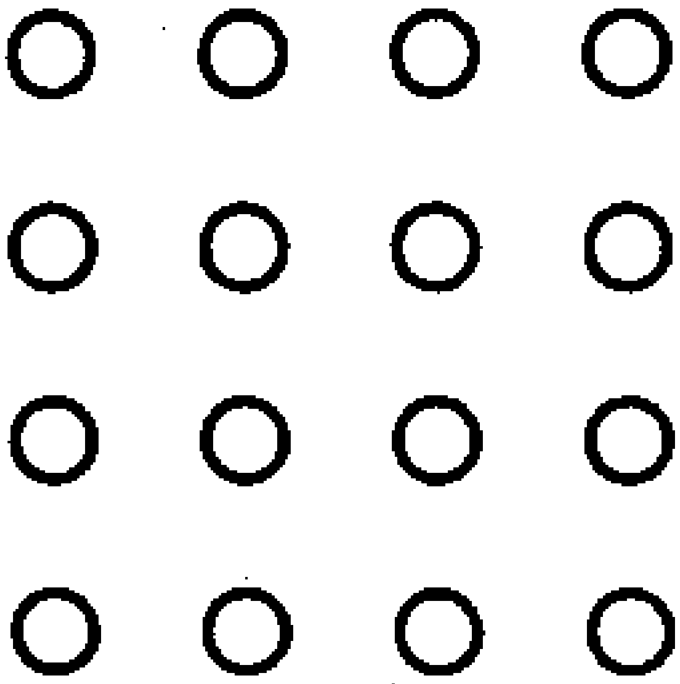
(۱) یا تو تقابل "ہ ج" کے نقطوں پر ہوگا۔ اِس کے یہ معنی ہوں گے کہ ایک نقطے نے چار اجزا طے کیے ہیں اور دوسرے نے دو جز طے کیے ہیں۔

(۲) یا "رط" کے دو نقطے محلِ تقابل ٹھہریں گے۔ اِس صورت میں ایک دو جز طے کرے گا اور دوسرا چار۔ ظاہر ہے' اِن دونوں شکلوں میں حرکتِ متساوی نہیں رہے گی۔

(۳) تقابل کی ایک صورت یہ ہوگی کہ ایک جز تو نقطہ "ح" پر ہو اور دوسرا نقطہ "ط" پر' اِس مفروضے کی بنا پر دونوں دو دو اجزا طے کریں گے لیکن "ح و ط" باہم متحاذی نہیں ہو پائیں گے۔ حالانکہ دونوں کی حرکت متساوی ہوگی اور اِس کا نتیجہ یہ ہوگا کہ دونوں ایک دوسرے سے آگے بھی نہیں بڑھ پائیں گے۔ غور کرو تو یہ محال نہیں' استحالہ تو محض اِس لیے پیدا ہوا کہ ہم نے جوہرِ فرد کے نظریے کو تسلیم کر لیا' ورنہ سیدھی سی بات ہے کہ دونوں کا درمیانی مقام پر آمنا سامنا ہوگا۔ کیونکہ ہر ہر طول تنصیف کا متقاضی ہے اور یہاں تنصیف ہوئی۔ وسط اور مقامِ تقابل کا تصور آپ سے آپ اُبھر آیا۔

دلیلِ رابع

جوہرِ فرد کے سولہ عدد ایسے فرض کرو کہ اُنھیں حسبِ ذیل مربع کی شکل میں اوپر تلے اِس طرح



جما دیا جائے کہ اُن میں کہیں رخنہ نہ پایا جائے۔ یہ باہم متلاصق اَور پیوستہ ہوں۔ اِس مربع کے چاروں اِضلاع برابر ہوں گے، یعنی چار چار اَجزا پر مشتمل ہوں گے۔ یہی حال قطر کا ہوگا۔ اِس کے بھی چار ہی اَجزا ہونے چاہئیں۔ قطر جو مربع کو دو برابر کے حصوں میں تقسیم کر دیتا ہے، ہمیشہ ضلع سے بڑا ہوتا ہے۔ جیسا کہ تمام مربعات میں مشاہدے سے معلوم کیا جا سکتا ہے۔ لیکن جوہرِ فرد کو تسلیم کرنے سے یہ اُصول قائم نہیں رہتا۔ یہ استحالہ بھی اِس بنا پر پیدا ہوا کہ ہم نے غلط مفروضہ تسلیم کر لیا۔

دلیلِ خامس

دُھوپ میں ایک لکڑی گاڑ دو، اُس کا ایک سایہ ہوگا۔ جس کے ایک سِرے کا تعلق شعاعِ آفتاب کے ایک سرے سے بخطِ مستقیم اُستوار ہوگا۔ لہٰذا جس نسبت سے آفتاب حرکت کرے گا، اُسی نسبت سے سایہ بڑھے گا۔ اَب اگر آفتاب حرکت پذیر ہوتا ہے اَور سایہ آگے نہیں سرکتا، تو یہ محال ہے۔ کیونکہ اِس صورت میں شعاعِ آفتاب کے دو سرے ہوں گے۔ ایک حرکتِ آفتاب کی نسبت سے اَور ایک سایہ کی نسبت سے۔ ظاہر ہے، ایسا ہونا ممکن نہیں۔ دُوسری صورت یہ ہو سکتی ہے کہ آفتاب تو بقدر ایک جز کے جنبش کرے۔ اَور سایہ اس سے اقل مقدار میں حرکت پذیر ہو۔ اِس سے جز کا منقسم ہونا لازم آئے گا۔ اس طرح جوہرِ فرد کا مفہوم باطل ٹھہرے گا۔

تیسری صورت یوں ہوگی کہ جتنا بھر آفتاب متحرک ہوا ہے، اتنی ہی حرکت سایے میں واقع ہو، یہ بھی محال ہے۔ کیونکہ آفتاب جب میلوں کی منزلیں طے کرے گا، تب جا کر کہیں سایے میں بال کے برابر جنبش ہوگی۔

دلیلِ سادس

فرض کرو چکی چل رہی ہے۔ اِس صورت میں اِس کے اطراف کی حرکت مرکزِ اَوسط سے زیادہ ہوگی۔ کیونکہ اَطراف کے دائروں کا پھیلاؤ وسط و مرکز کے دائروں سے بہر حال بڑھ کر ہوتا ہے۔

اِس صورت میں اگر فرض کریں کہ چکّی کے بڑے دائرے میں بقدرِ ایک جوہرِ فرد یا جز کے حرکت پیدا ہوتی ہے تو اِس کا منطقی نتیجہ یہ نکلنا چاہیے کہ وسط و مرکز کا جز آپ سے آپ تحلیل و تجزیہ کے عمل کو قبول کرے۔ اَور یہ مفروضہ غلط ہے۔ لہٰذا جوہرِ فرد کا تصوّر باطل ٹھہرا۔ اِس پیچیدگی سے نکلنے کے لیے تم یہ کہو گے کہ ایسا بھی تو ہو سکتا ہے کہ اس چیز میں سرے سے کوئی حرکت ہی پیدا نہ ہو۔ لیکن اِس سے یہ پیچیدگی دُور نہیں ہوگی۔ بلکہ اِس پر ایک اَور بل کا اِضافہ ہو جائے گا۔ اِس کا مطلب یہ ہوگا کہ اِس کے بعض اَجزا تو حرکت میں ہیں' اَور بعض ساکن یا غیر متحرک ہیں۔

مادّہ کے بارے میں دُوسرے نقطۂ نظر کی غلطی

یہاں تک تو اس بات کی تغلیط تھی کہ مادّہ جواہرِ فرد سے ترتیب نہیں پاتا۔ دُوسرا مذہب اس چیز کا قائل تھا کہ اِس میں سرے سے کسی نوع کا اختلاف پایا ہی نہیں جاتا۔ اَور مادہ حقیقت و تعریف کے نقطۂ نظر سے کوئی ایک ہی شے ہے۔ اَور صور کا اِختلاف و تنوّع مختلف نظر و فکر کی شعبہ گری ہے۔ یہ مذہب کیونکر باطل ہے؟ اِس پر دلیل یہ ہے کہ جس چیز میں ہر جہت سے یکسانی ہو اُس سے متعلق یہ فرض کرنا ناممکن ہے کہ اس کی دو مختلف تعبیریں ہو سکتی ہیں۔ جن میں ایک تو صادق ہو اَور دُوسری صادق نہ ہو۔ حالانکہ جسم سے متعلق ہم وضاحت سے کہہ سکتے ہیں کہ عقل اِس کی دو کیفیتوں کے بارے میں قطعی فرق محسوس کرتی ہے۔ اَور ایک پر جس حقیقت کا اِطلاق ہوتا ہے' دُوسری پر نہیں ہوتا۔ مثلاً صورتِ جسمیہ ایک چیز ہے اَور ہیولے کا تصوّر اِس سے بالکل علیحدہ دُوسری ہی حقیقت سے تعبیر ہے۔

اِتصال اَور محلِ اِتصال میں فرق

اِس فرق کو یوں سمجھنے کی کوشش کرو کہ صورتِ جسمیہ تو صورت کے اِتصال کو کہتے ہیں۔ اَور جسم اِس اِتصال و وابستگی کے باوجود اِس سے الگ ایک حقیقت رکھتا ہے کیونکہ ہر ہر صورتِ جسمیہ سے انفصال ممکن ہے۔ لہٰذا ایک شے ایسی ماننی پڑے گی جو اِس اِتصال کو قبول کرنے والی ہے۔ یا دُوسرے لفظوں میں جسے اِس اِتصال کا محل کہہ سکتے ہیں۔ یہ ہیولا ہے جو تغیراتِ صور کے بعد بھی قائم رہتا ہے۔ اَور تغیرات کا یہ سلسلہ اس کی ذات میں جاری و ساری رہتا ہے۔ جب اِس محل اَور قابل کو تسلیم کر لیا تو اَب اِس مقبول کے فہم و تصوّر میں کوئی اَشکال باقی نہیں رہنا چاہیے۔ جو اِس محل کو

عارضی ہوتا ہے' اُسی کو صورتِ جسمیہ کہنا چاہیے۔ یہ نکتہ اِس باب میں ملحوظ رکھنا چاہیے کہ صورتِ جسمیہ کے بغیر کسی جسم کا تصوّر ناممکن ہے۔ کیونکہ اِتصال بہرحال ایک متصل کو چاہتا ہے۔ اَور اِمتداد و بُعد اِس چیز کا مقتضی ہے کہ کوئی نہ کوئی ممتد اَور ذو بعد چیز موجود ہو۔ لیکن اِس کے یہ معنی نہیں کہ اِن دونوں میں کوئی فرق ہی نہیں۔ عقل برابر اِس فرق کو محسوس کرتی ہے اَور اِس کی طرف اِشارہ کناں ہے۔ ہاں یہ دو چیزیں بہ اعتبارِ محل کے البتہ مبائن نہیں۔ اَور بہ اعتبار اشارۂ حسی کے اِن دونوں کے وجود پر الگ الگ حکم نہیں لگایا جا سکتا۔ جب یہ ثابت ہو گیا کہ عقلاً اِتصال ایک چیز ہے اَور محلِ اِتصال شئے دیگر تو اِن دونوں کے مفہوم میں جو تغایر ہے' وہ کھل کر سامنے آ گیا۔ لہٰذا اِس بنا پر یہ کہنا صحیح نہ ہوا کہ جسم کسی ایک ہی حقیقت کا نام ہے۔ اَور تغایر و تبدل محض اعتباری ہے۔ کیونکہ اِس صورت میں یہ لازم آتا ہے کہ ایک ہی حقیقت خود اپنی مغائر بھی ہو اور محل تغیر و تبدل ہونے کے باوجود تغیرات سے بری بھی ہو۔ ظاہر ہے کہ یہ محال ہے۔ لہٰذا جسم کا صورت و ہیولا سے مرکب ہونا صحیح ٹھہرا۔

تیسری رائے کی اصابت

رہا ذاتِ خداوندی' عقل اَور نفس کا معاملہ۔ تو اِن حقائق میں اِتصال و اِنفصال کا تصوّر بھی نہیں کیا جا سکتا۔ اِس میں ترکیب و تالیف بھی پائی نہیں جاتی۔ اِس پوری بحث سے معلوم ہوا کہ جسم کی ترکیب و ساخت کے بارے میں بھی وہ تیسری رائے ہی صحیح ہے' اَور وہ یہ ہے کہ جسم مرکب تو ضرور ہے' مگر اَجزائے لا یتجزیٰ سے نہیں۔ چاہے وہ متناہی ہوں چاہے غیر متناہی۔ کیونکہ ثانی الذکر صورت کو تسلیم کرنے سے اِس میں حرکت و انفصال کو فرض نہیں کیا جائے گا۔ اَور یہ نہیں جانا جا سکے گا کہ کوئی شے ادنیٰ مسافت طے کرنے پر بھی قادر ہے۔ اِس لیے کہ جہاں کسی چیز نے آدھا مرحلہ طے کرنا ہے' اُس کے لیے ضروری ہوگا کہ پہلے اس آدھے کا آدھا طے کر لے پھر اس نصف کا نصف طے کر لے۔ اَور اِس کے بعد اس نصف کے نصف پر قدم زن ہو۔ یعنی اِس طرح تقسیم و تجزی کا وہ ہفت خوان شروع ہو جاتا ہے جو کسی طرح طے ہونے ہی میں نہیں آتا۔ نقل و حرکت کے متعلق یہ دُشواری اَور استحالہ اِس بنا پر پیدا ہوا کہ ہم نے جسم کا غلط تصوّر قائم کیا۔ ہم نے خواہ مخواہ تسلیم کیا کہ بالفعل یہ غیر متناہی اَجزا کا حامل ہے۔ حالانکہ واقعہ یہ نہیں۔ اِن کے اجزا ہیں مگر بالقوۃ۔ اَجزا اُس وقت پیدا ہوتے ہیں جب ان کو اَجزا میں باقاعدہ تقسیم کیا جائے۔ غرض یہ ہے کہ یہ قطع و تحلیل کے

عمل کو قبول کرنے کی پوری پوری صلاحیت رکھتا ہے۔ لہٰذا اگر اسے کاٹا جائے' تو کٹ جاتا ہے۔ اُور تقسیم کیا جائے' تو منقسم ہو جاتا ہے۔ اِس کا یہ مطلب ہوا' جب ہم کہتے ہیں جسم قابلِ انقسام ہے' یا اِس میں تجزیہ و تحلیل ممکن ہے تو اِس کے سوا اس کے کچھ معنی نہیں ہوتے کہ اِس میں اِنقسام و تجزی کی اِستعداد و صلاحیت پائی جاتی ہے۔ یہ نہیں کہ یہ بالفعل منقسم یا تجزیہ پذیر ہے۔ کیونکہ اس صورت میں یہ لازم آئے گا کہ ایک ہی جسم آنِ واحد میں باہم پیوستہ و متصل بھی ہے اُور منقطع و منفصل بھی' اُور یہی اِستعداد ہے جس کی بِنا پر جسم کے بارے میں انقسام و تجزی اُور انقطاع کے الفاظ استعمال کرتے ہیں۔ یہ سب مترادف اَلفاظ ہیں' جن کا اطلاق جسم پر ہوتا ہے۔ یعنی اِن سب کیفیتوں کا بالقوۃ اس میں پایا جانا ثابت ہے۔ قوت سے فعل میں یہ کیفیات اُس وقت آئیں گی جب اِس نوع کا کوئی اِقدام کیا جائے گا۔ مثلاً اگر اِس کے اَجزا میں قطع و تفریق سے کام لیا جائے گا تو اِس میں انقطاع و انفصال کا تحقق ہو گا۔ جب اِس میں رنگ و لون کی جھلک پیدا کی جائے گی تو اس سے اختلافِ عرضیت کا مفہوم اُبھرے گا۔ اِسی طرح مجرد وہم و خیال سے بھی تجزی و تقسیم پیدا ہوتی ہے ۔ مثلاً اگر قوتِ واہمہ نے جسم کے کسی ایک حصے کو اَپنا ہدف و مرکز ٹھہرایا تو اِس کا یہ معنی ہوا کہ جسم کے ایک متعین حصے پر گویا اُنگلی رکھ دی گئی ہے۔ اب جو حصہ اُنگلی کے نیچے ہے' وہ غیر مبائن ہے' اُور دُوسرا مبائن ہے۔ اِسی انداز سے جو حصہ وہم و خیال سے متعلق ہے' وہ اَور ہو گا۔ اُور جس سے وہم و خیال نے تعرض نہیں کیا' وہ اور۔ اِس حیثیت سے دیکھو تو کوئی جسم بھی تقسیم و تجزی سے محفوظ نہیں رہ پاتا۔ کیونکہ وہم و خیال کی تو یہ خصوصیت ہے کہ جہاں اِس کو موقع ملا' اِس نے جسم کو مختلف جہات و اطراف میں تقسیم کر دیا' اُور مختلف حصوں اور خانوں میں بانٹ دیا۔ اِس وضاحت کا مطلب یہ ہوا کہ ایک جسم جو بالفعل متشابہ الاَجزا ہے' اُس میں اِس نوعیت کی تقسیم و تحدید بالقوۃ پائی جاتی ہے کیونکہ عقل و خیال کی ہمہ گیری کسی جسم کو بھی منقسم کیے بغیر چھوڑنے والی نہیں۔ مثلاً پانی کا ایک گلاس جو بظاہر متشابہ الاَجزا ہے' وہ پھر عرضِ تماس سے تقسیم پذیر ہو جائے گا اُور تم کہہ سکو گے کہ حصۂ اَسفل کا پانی حصۂ اعلیٰ کے پانی سے مختلف ہے' یہی نہیں عرض کے بغیر بھی تقسیم ممکن ہے۔ مثلاً تم کہہ سکتے ہو کہ دائیں طرف کا پانی بائیں طرف کے پانی سے مختلف ہے۔ لیکن جب اِن تمام عوارض و لواحق کی بالفعل نفی ہو تو تم یہ بھی کہہ سکتے ہو کہ ہر جسم ایک ہے' متشابہ الاَجزا ہے اُور تقسیم پذیر نہیں۔

☆☆☆

ہیولا وصورت میں تلازم

ہیولا' صورت کے بغیر کہیں پایا نہیں جاتا۔ یہی حال صورت کا ہے' اِس کا بھی ہیولے کے بغیر وجود ناممکن ہے۔ گویا اِن میں تلازم کا یہ حال ہے کہ جب بھی پائے جائیں گے' ایک ساتھ پائے جائیں گے۔ ہیولا' صورت کے بغیر متحقق نہیں ہوتا' اِس پر ہمارے پاس دو دلیلیں ہیں' جن کی تفصیل حسبِ ذیل ہے:

دلیلِ اوّل

اگر ہیولے کا تحقق ہوتا ہے تو ہم پوچھیں گے کہ آیا اُس کی طرف اِشارہ حسی ہوسکتا ہے یا نہیں۔ اگر اِشارہ ہوسکتا ہے' تو اِس کا یہ مطلب ہوا کہ اس کی دو جہتیں اَور پہلو ہیں۔ اَور جس چیز کے جہات اَور پہلو ہیں' اُس میں تقسیم و تجزی لازم آتی ہے۔ اب سوال یہ ہے کہ صورتِ جسمیہ کا مفہوم بھی تو یہی ہے کہ وہ تقسیم پذیر اَور متجزی ہے۔ لہٰذا اُس کا وجود آپ سے آپ ثابت ہوگیا۔ ہیولے کا یہ تحقق اِس شکل میں ہوگا کہ اس کی طرف اِشارہ نہیں ہوسکتا' یہ بداہۃً باطل ہے۔ کیونکہ اِس کے پائے جانے کی تین ہی شکلیں ممکن ہیں۔ یا تو ہر کہیں موجود ہوگا' یا مکان۔ کے سرے سے اُس کا کوئی تعلق ہی نہیں ہوگا' اَور یا وہ کسی مخصوص و متعین مکان ہی میں پایا جائے گا۔ یہ تینوں شکلیں چونکہ باطل ہیں' لہٰذا اِس پر مبنی نتیجہ بھی باطل ٹھہرے گا۔ پہلی دو شکلیں تو ایسی صریحُ البطلان ہیں کہ اُن کی تشریح و وضاحت کی چنداں ضرورت نہیں۔ تیسری شکل یوں غلط ہے کہ صورتِ جسمیہ' صورتِ جسمیہ ہونے کی حیثیت سے کسی مخصوص و متعین مکان کی متقاضی نہیں' بلکہ اس کی نسبت تو تمام امکنہ

سے برابر اَور تساوی کی ہے۔ اس لیے اگر کسی خاص مکان کے ساتھ اس کو مخصوص قرار دیتے ہیں' تو یہ قباحت لازم آتی ہے کہ اِس طرح اس میں جسمیت کے علاوہ ایک اَمرِ زائد تسلیم کرنا پڑے گا یعنی یہ کہنا پڑے گا کہ ہیولا فلاں مقام پر تھا۔ جہاں اِشارہ کیا جاسکتا ہے' وہاں اس میں صورت کا حلول ہوا۔ لیکن جب اِشارہ ہی ممکن نہیں' جیسا کہ ہم کہہ چکے ہیں' تو یہ اِختصاص خود بخود ختم ہو جاتا ہے۔ اِس پر اگر کہا جائے کہ عدم اختصاص مکان کا مسئلہ جہاں تک اصل جسم کا تعلق ہے' صحیح ہے۔ مگر مطلق جسم پایا ہی کہاں جاتا ہے؟ جسم تو بہر حال متعین ہوگا اَور تعیین کی صورت میں متعین مقام کا بھی متقاضی ہوگا۔ اِس صورت میں ہم کہیں گے یہ اعتراض صحیح ہے۔ کیونکہ جس طرح ہیولا بغیر صورت کے پایا نہیں جاتا' اُسی طرح جسمِ مطلق کا تصور نہیں کیا جاسکتا۔ جو مقام و مکان کی ہر قید سے آزاد ہو۔ جسم جب بھی پایا جائے گا، کسی نہ کسی مکان کو قطعی گھیر لے گا۔ یہ لزوم اسی نوعیت کا ہے' جس طرح حیوانِ مطلق کا کہیں وجود نہیں۔ جو نہ فرس ہو' نہ انسان ہو' اَور نہ کوئی اَور نوع ہو۔ بلکہ ہر ہر حیوان کے لیے ضروری ہے کہ تقییدِ نوعی کو گوارا کرے۔ اِس کا یہ مطلب ہے کہ جسمِ مطلق کو بہر حال کسی نہ کسی مخصوص لباس میں جلوہ گری کرنا پڑے گی۔ کہیں آسمان کی طرح بلند ہوگا' کہیں ستارہ بن کر چمکے گا' کہیں آگ کی طرح روشن ہوگا' کہیں ہوا کے جھونکوں کی شکل اختیار کرے گا' اَور کبھی پانی کی تری اَور نمی اس میں آئے گی۔ جب ثابت ہوگیا کہ صورت کی منت پذیری بہر حال کرنی پڑتی ہے' تو یہ ماننا پڑے گا کہ جسمِ مطلق کا جو بعض امکنہ سے اختصاص ہوتا ہے' تو اس کا سبب یہی اس کی صفتِ احتیاج ہے۔ مثلاً زمین کو مرکزیت کیوں حاصل ہوئی؟ اسی صورتِ ارضیہ کی بدولت۔ اِسی طرح نار کو جو محیط کی مجاورت حاصل ہوئی تو صورتِ ناریہ کے سبب سے۔ یہی حال تمام اَنواع کا ہے۔ یعنی ان میں اختصاص مکانی اُن کی خاص خاص صورتوں کی وجہ سے پیدا ہوا ہے۔ اِس تشریح پر یہ اِعتراض وارِد ہوسکتا ہے کہ اِس سے یہ لازم آتا ہے کہ ایک ہی نوع دو مختلف اَوصاف کی حامل ہو۔ مثلاً سمندر میں جو پانی ہے' اُس کے کسی ایک جز کے بارے میں کہا جاسکتا ہے کہ یہ چیز پانی ہونے کی حیثیت سے تو مطلق ہے' جو کسی مکانی اختصاص کا احتیاج نہیں رکھتا' مگر اِس کے باوجود اِس کی مخصوص ایک جگہ اَور مقام بھی ہے۔ اِس کا جواب یہ ہے کہ یہ خاص جز ایک خاص مقام میں اِس لیے پایا جاتا ہے کہ صورتِ مائیہ' ہیولے سے اسی مقام پر ہم آہنگ ہوئی۔ اِس کو زیادہ وضاحت سے سمجھنے کے لیے پانی کی حقیقت پر غور کرو۔ وہ اس کے سوا کیا ہے کہ پہلے اُس کی شکل ہوا کی تھی۔ پھر برودت نے اُسے مائیت کا خلعت بخشا' اَور اُس نے پانی کی

موجودہ صورت اختیار کر لی۔ اب چونکہ بر وقت ایک خاص مقام پر اُس سے دوچار ہوئی، اِس لیے یہ بھی اُسی مقام پر موجود ہے۔ گویا ہیولا کسی سببِ محرک کے باعث کسی نہ کسی مکان کو گھیرتا ہے۔ ورنہ مامطلق اِس لائق کب تھا کہ حیّز و مکان میں دِکھائی دیتا؟ اِس وضاحت سے ثابت ہوا کہ ہیولا صورت کے بغیر پایا نہیں جاتا۔

دلیلِ ثانی

اگر فرض کیا جائے کہ ہیولا مجرد ہے اور اس میں صورت پائی نہیں جاتی، تب بھی اس میں دو اِمکان ہونے چاہئیں۔ یا تو یہ اِنقسام پذیر ہوگا اور یا مطلقاً قسمت و تجزی کو قبول نہیں کرے گا۔ اگر پہلی نوعیت فرض کی جائے تو اس میں صورتِ جسمیہ کا تحقق پایا گیا اور اگر یہ تقسیم و تجزی کے عمل کو گوارا نہیں کرتا، تو پوچھا جائے گا کیوں گوارا نہیں کرتا؟ کیا اس کی فطرت و ذات اس کی متحمل نہیں؟ یا کوئی عرض غریب لاحق ہے؟ اگر سوال ذات و طبعیت کا ہے تو اِس کے یہ معنی ہوئے کہ یہ کبھی بھی تقسیم و تجزیے کے عمل کے قابل نہیں رہے گا۔ جیسے عرض جسم نہیں ہوسکتا یا عقل جسم کا لباس نہیں پہن سکتی، اُسی طرح اس میں تحلیل و انقسام کی صلاحیتیں پیدا نہیں ہوسکتیں۔ لیکن اگر مانع کوئی عارض غریب ہے تو اِس کا یہ مطلب ہے کہ اس میں صورت تو پائی جاتی ہے مگر یہ صورت، صورتِ جسمیہ سے مختلف ہے حالانکہ جہاں تک صورتِ جسمیہ کا تعلق ہے، اس میں تضاد و تخالف کا سوال ہی پیدا نہیں ہوتا۔

ایک اعتراض اور اُس کا جواب

ہیولا و صورت کے اس لزوم پر یہ کیوں نہ کہا جائے کہ ان میں باہم تلازم تو ہے مگر یہ تلازم جوہر و عرض کا ہے یعنی ہیولا جوہر ہے اور صورتِ جسمیہ عرض لازم ہے۔ ہمارا جواب یہ ہے کہ ایسا ہونا ممکن نہیں کیونکہ یہ ہیولا متقوم بنفسہٖ ہے اور چونکہ یہ متقوم بنفسہٖ ہے، اِس لیے احتیاج عرض نہیں رکھتا۔ یہ جاننے کے لیے کہ صورتِ جسمیہ جوہر ہے عرض نہیں، عقلی نقطۂ نظر سے یہ دو دلیلیں ہیں۔ پوچھا یہ جائے گا کہ آیا ہیولا مشار الیہ ہے یا نہیں اور آیا یہ تقسیم و تجزی کے عمل کو گوارا کرتا ہے یا نہیں؛

اِن دونوں دلیلوں یا سوالوں کا مآل یہ ہوگا کہ ہمیں صورتِ دعویٰ اِس طرح پیش کرنا پڑے گی کہ ہیولا جب فی نفسہٖ لائق اِشارہ نہ ہوا بلکہ اِشارہ کا ہدف صورتِ جسمیہ ٹھہری جو عرض ہے اُور مشار الیہ ہے تو اِس کا یہ مطلب ہوا کہ اس کو اس عرض سے جو مشار الیہ ہے، الگ اُور مبائن ہونا چاہیے کہ یہ جوہر اس عرض کا محل نہ رہے۔ ظاہر ہے، یہ دونوں صورتیں محال ہیں۔ اِس سے ثابت ہوا کہ ہیولا صورت کے بغیر پایا نہیں جاتا۔ اِسی طرح ماننا پڑے گا کہ جسم و ہیولا کا تعلق بھی اُس وقت سمجھ میں آ سکتا ہے جب ہم اس پر فصل کا اضافہ کریں اُور کہیں کہ جسم ایسا جوہر ہے جو صورتِ ہیولا سے ترکیب پاتا ہے۔ مگر یہ ترکیب اُس انداز کی نہیں جو دو مختلف چیزوں میں ہوتی ہے بلکہ ان میں جو ترکیب وتالیف ہے، وہ عقلی نوعیت کی ہے۔

☆☆☆

اعراض یا مقولاتِ عشر

پہلی تقسیم

جب جوہر کی تقسیم سے ہم فارغ ہو چکے تو اب یہ معلوم ہونا چاہیے کہ اعراض کی کون کون سی قسمیں ہیں۔ اعراض کی پہلی تقسیم یہ ہے کہ یا تو وہ ایسے ہوں گے جن کا تصوّرِ ذات کسی خارجی اُمر پر موقوف نہیں ہوگا اور یا پھر امرِ خارجی کے اِدراک و فہم پر موقوف ہوگا۔ پہلی قسم میں کمیت و کیفیت داخل ہیں۔

کمیت کی تعریف

کمیت کیا ہے؟ یہ اَیسا عرض ہے جو جوہر کو اَندازہ و تخمین کی وجہ سے لاحق ہوتا ہے۔ مثلاً کسی چیز کا زیادہ یا کم ہونا' طویل یا عریض ہونا یا کسی خاص زمانے میں پایا جانا وغیرہ۔ یہ سب جوہر کے پیمانے ہیں جو بجائے خود سمجھ آنے والے ہیں' یعنی ان کا اِدراک و فہم کسی امرِ خارجی کا محتاج نہیں۔

کیفیت

اِن سے مراد ایسے عوارض ہیں جن سے کسی جوہر کی کیفیت پر روشنی پڑتی ہے۔ ظاہر ہے' اِن کا فہم و اِدراک بھی کسی امرِ خارجی کا مرہونِ منت نہیں۔ محسوسات میں سے رنگوں کی بوقلمونی طرح طرح کے مزے' خوشبوئیں' سختی' نعومت' نمی' تری اَور حرارت و برودت اِس میں شامل ہیں۔ غیر محسوس چیزوں میں اِس کا اِطلاق عموماً کسی صلاحیت و اِستعداد پر ہوتا ہے۔ چاہے وہ کمال سے

متعلق ہو، چاہے نقص سے۔ جیسے گرا دینے کی صلاحیت، تصحیح کی صلاحیت، کمزور ہونے اور تیمارداری کرنے کی صلاحیت یا مثلاً کسی شخص کا عالم وعفیف ہونا وغیرہ۔ یہ آخری دونوں صلاحیتیں کمال سے متعین ہیں۔

دُوسری تقسیم

اعراض کی دُوسری تقسیم جن کا تصوّرِ ذات کسی امرِ خارجی کے اِدراک وفہم پر موقوف ومبنی ہے۔ پھر سات خانوں میں منقسم ہیں۔ جیسے اِضافت، این، متیٰ، وضع، جدت، فعل اور اِنفعال۔

اِضافت

اِضافت ایسی حالت کو کہتے ہیں جس سے کسی جوہر کا متقابل وصف ظاہر ہوتا ہے۔ جیسے ابوت، بنوّت، اخوّت، دوستی، مجاورت یا یمین وشمال وغیرہ۔ ان میں ہر ہر وصف ایک وصفِ متقابل کو چاہتا ہے۔ مثلاً ابوت، بنوّت کے بغیر سمجھ میں نہیں آتی۔ بھائی بھائی کے تصوّر کا مقتضی ہے۔ اِسی طرح کسی کا جوار مقابل جار کے بغیر تکمیل پذیر نہیں ہوتا۔

این

اِس سے مراد کسی جوہر کا کسی متعین جگہ ہونا ہے۔ جیسے فوق وتحت وغیرہ۔

متیٰ

اَیسی کیفیت ہے جو وقت پر دلالت کناں ہے۔ جیسے کل، پرسوں، اِس سال یا اگلے سال وغیرہ۔

وضع

وضع کا مطلب یہ ہے کہ جسم کے اَجزائے مختلفہ کی باہمی نسبت کو ظاہر کیا جائے۔ جیسے

بیٹھنا یا لیٹنا وغیرہ۔

جدّت

جدت کا دُوسرا نام ملکہ بھی ہے۔ اِس سے مقصود کسی چیز کا اِس اَنداز میں محاط ہونا ہے کہ اِس کے منتقل ہونے سے اِس میں بھی اِنتقال وحرکت پیدا ہو جائے۔ جیسے طیلسان میں لپٹا ہوا تعمم یعنی عمامہ پہنے ہوئے ہونا یا تقمص (قمیص پہننا) یا تنعل (جوتا پہننا) وغیرہ۔ اِنسان جہاں جہاں جائے گا' اِن صفات سے متصف رہے گا۔ گویا یہ کیفیتیں بھی اُس کے ساتھ ساتھ منتقل ہوتی رہیں گی۔ بخلاف گھر اَور برتن کے' گھر بلاشبہ اِنسان کو گھیرتا ہے اَور برتن بھی پانی کا احاطہ کیے رہتا ہے۔ مگر اِن کا احاطہ صرف اُسی وقت تک قائم رہتا ہے جب تک انسان گھر میں موجود رہے یا پانی برتن میں پایا جائے۔

فعل

فعل سے اُس کیفیت کا اظہار مقصود ہے جو تاثر بالفعل پر دلالت کرے۔ جیسے آگ کا محرق ہونا یا گرمی اَور سخونت پیدا کرنا۔

اِنفعال

اِس کی مقابل کیفیت وہ ہے جس میں تاثر استمراری ہوتا ہے۔ جیسے سخونت واحراق وغیرہ۔ لیکن اِس کا اطلاق ایسی کیفیت پر ہوتا ہے جو مستمر نہیں ہوتی۔ بلکہ تغیر وتاثر پذیری کو ظاہر کرتی ہے۔ جیسے تبرد (ٹھنڈا ہو جانا)' تسوّد (سیاہ ہو جانا) یا تبیض (سفیدی قبول کر لینا) وغیرہ۔

☆☆☆

مقولات کی مزید قسمیں

کمیت کی دو قسمیں ہیں۔ متصلہ اُور منفصلہ۔ متصلہ کی پھر چار قسمیں ہیں۔ خط، سطح، جسم اُور زمان۔

خط

ایسے اِمتدادِ زمانہ سے تعبیر ہے، جو صرف ایک ہی جہت وسمت میں پایا جائے۔ یہ بالقوۃ تو ہر جسم میں پہلے سے موجود رہتا ہے، مگر خط اُس وقت کہلاتا ہے جب یہ قوت کے دائرے سے نکل کر فعل کے دائرے میں قدم رکھتا ہے۔ دُوسرے لفظوں میں اسے طولِ محض کہہ لو۔

سطح

اِمتداد جب دو سمتوں میں پایا جائے، تو سطح کہلاتا ہے۔ یہ بھی پہلے سے جسم میں مضمر ہوتا ہے۔ لیکن سطح کا اِطلاق اس پر اُس وقت ہوتا ہے جب کوئی جسم کاٹا جاتا ہے۔ اُور اس کے اُوپر کا حصہ اُبھر کا سامنے آ جاتا ہے۔ یعنی جسم جہاں ختم ہوتا ہے، وہاں طول وعرض سے مرکب ایک پھیلاؤ سا پیدا ہو جاتا ہے۔ یہی پھیلاؤ سطح ہے۔

جسم

اِمتداد کی مکمل شکل یہ ہے کہ اس میں تینوں پہلو اُبھر آئیں یعنی طول، سطح اُور عمق ... یہ جسم

ہے۔ اُوپر کے جس رُخ کو کوئی چھونے والا براہِ راست چھوتا ہے' اُسے سطح کہتے ہیں۔ سطح کا آخری کنارہ طول ہے اَور طول جہاں ختم ہوتا ہے' اُس سرحد کو نقطے سے تعبیر کیا جاتا ہے۔ سطح کو عرض اِس بِنا پر کہا جاتا ہے کہ وہ بالفعل جسم میں پایا نہیں جاتا۔ بلکہ جسم کو جب کاٹا جاتا ہے' تب یہ اُبھرتا ہے۔ پھر سطح کی عرضیت جب سمجھ میں آ گئی تو خط و نقطہ کی عرضیت بطریقِ اُولیٰ ثابت ہوگئی۔ نقطے کے بارے میں یہ بات یاد رکھنے کی ہے کہ اِس میں کمیت و مقدار کا کوئی شائبہ پایا نہیں جاتا۔ بلکہ یہ خط کا وہ موہوم سرا یا کنارہ ہے جس کا اَندازہ صرف فکر و نظر کے پیمانے سے ہو جاتا ہے۔ نقطے کے بارے میں یہ بات بھی یاد رکھنے کی ہے کہ اِس میں کمیت و مقدار کا کوئی شائبہ پایا نہیں جاتا۔ ایک اِمتداد اگر اِس میں اَور اُبھر آئے تو یہ خط کی شکل اِختیار کر لیتا ہے۔ دو اِمتداد پائے جائیں تو یہ نقطے کے حدود سے نکل کر خط کا رُوپ اِختیار کر لیتا ہے۔ اِسی طرح اگر اِس میں اِمتداد کے تینوں پہلو جمع ہو جائیں تو پھر یہ جسم کا قالب اِختیار کر لیتا ہے۔ غرض یہ ہے کہ نقطہ اُسی وقت تک نقطہ رہتا ہے جب تک اس میں کمیت و مقدار کی دخل اَندازیاں نہیں ہو پاتیں۔ یا جب تک یہ کسی اِمتداد یا پھیلاؤ کو قبول نہیں کرتا۔

حرکتِ وَہمیہ سے بھی اَبعادِ ثلاثہ کا مفہوم سمجھا جاسکتا ہے

حرکتِ وہمیہ سے بھی خط' سطح اَور جسم کا باہمی تعلق سمجھ میں آ سکتا ہے۔ مثلاً اگر نقطہ حرکت پذیر ہوگا' تو خط حاصل ہوگا۔ خط متحرک ہوگا' تو سطح معرضِ وجود میں آئے گی۔ اِسی طرح جب سطح کئی سمتوں میں متحرک ہوگی' تو اِس سے جسم کا تصوّر پیدا ہوگا۔ مگر یاد رہے کہ حرکت محض وہمی ہے حقیقی نہیں۔ کیونکہ نقطہ اگر فی الواقع متحرک ہو تو اس کی حرکت پذیری کے لیے پہلے ایک مکان چاہیے' پھر یہ مکان اُس وقت تک سمجھ میں نہیں آ سکتا' جب تک جسم کا تصوّر نہ کیا جائے۔ اِس کا مطلب یہ ہوا کہ جسم کا وجود سطح سے پہلے پایا گیا اَور سطح خط سے پہلے حاصل ہوئی۔ یہی نہیں' نقطہ بھی گویا اپنے وجود میں خط کا مرہونِ منت نہ رہا۔ بلکہ اس کو ماننے کے لیے یہ بھی ضروری نہیں کہ اس سے پہلے کسی اَور نقطے میں حرکت فرض کی جائے۔ سوال یہ ہے کہ یہ تمام حالات کیوں پیدا ہوئے؟ صرف اِس لیے کہ ہم نے اس حرکت کو حقیقی سمجھ لیا۔ حالانکہ یہ محض وہمی تھی اَور

سمجھانے کی غرض سے تھی۔

زمان

مقدارِ حرکت کا نام ہے۔اس کی تفصیل بحثِ طبیعیات کے ضمن میں آئے گی۔

کمیتِ منفصلہ

اِس سے ہماری مراد اَعداد ہیں۔ اِن کا عرض ہونا بدیں وجہ ہے کہ اِن کا اپنا کوئی وجود نہیں بلکہ یہ کسی شے کی تکرار سے پیدا ہوتے ہیں۔ پھر جب ایک یا دو ہونا عرض ہوا تو وہ اَعداد جو ان سے حاصل ہوتے ہیں، وہ بھی تو عرض ہی ہوئے۔ کمیتِ متصلہ اور کمیتِ اَور کمیتِ منفصلہ میں ایک بنیادی فرق ہے اَور وہ یہ ہے کہ اِس کے اَجزائے مختلفہ میں کوئی جز مشترک نہیں پایا جاتا جو طرفین کو باہم ملا دے۔ مثلاً دُوسرے اَور تیسرے کے درمیان کوئی قدرِ مشترک نہیں بلکہ یہ دونوں اَعداد باہم مختلف اَور الگ تھلگ ہیں۔ اِسی طرح تیسرے اَور چوتھے میں کوئی بیچ کی کڑی فرض نہیں کی جا سکتی جو اِن دونوں کو باہم پیوستہ رکھے۔ کمیتِ متصلہ کی کیفیت اِس سے مختلف ہے، اِس میں اَجزا باہم ملے ہوئے رہتے ہیں اَور کہیں بھی اِنفصال یا اِنقطاع فرض نہیں کیا جا سکتا۔ مثلاً وسط خط میں جو نقطۂ موہومہ مانا جاتا ہے اُس کے ڈانڈے خط کے دونوں پہلوؤں سے اِس طرح ملے ہوئے ہیں کہ درمیان میں کہیں خلا نہیں مانا جا سکتا۔ یہی حال خط کا ہے، یہ بھی سطح کے ساتھ اِس طرح پیوستہ ہے کہ کہیں اِنفصال کا وجود نہیں۔

ماضی و مستقبل میں بھی کمیتِ متصلہ کی بہترین مثال پائی جاتی ہے۔ یہاں بھی ہر ہر لمحہ اَور ثانیہ یوں ایک دُوسرے کے ساتھ پیوستہ اَور اِتصال پذیر ہے کہ ایک کو دُوسرے سے جدا کرنا محال ہے۔

وحدت عرض ہے۔ اِس کا ثبوت یہ ہے کہ پانی کی مثلاً دو اَور تین میں تقسیم ممکن ہے اَور اگر سب کو جمع کر دیا جائے تو اِس پر پھر واحد کا اِطلاق ہو سکتا ہے۔ اِس کا مطلب یہ ہوا کہ یہ عددیت شے زائد ہے۔ کیونکہ پانی ہونا (مائیت) ایک شے ہے اَور اس کا ایک یا دو میں منقسم ہونا دُوسری

شے ہے۔ انسان بھی ایک دو یا ہزاروں لاکھوں ہو سکتے ہیں۔ مگر ایک انسان کسی تقسیم کا متحمل نہیں۔ لیکن اِس کے باوجود اس کا واحد ہونا ایک عرض ہے اگرچہ یہ عرض لازم ہے۔ کیونکہ عرض کی ہم نے یہی تعریف تو کی ہے کہ وہ خود اپنا وجود نہ رکھے اَور کسی موضوع کے ساتھ پایا جائے۔ ظاہر ہے انسان کے بارے میں وحدت کا پایا جانا اِسی نوعیت کا ہے۔

کیفیت

کیفیت کی نوعیت کو ہم دو مثالوں سے واضح کرنا چاہتے ہیں۔ ایک اَلوان سے' دُوسرے اشکال سے۔ پہلے اَلوان کو لو' سواد مثلاً عرض ہے' کیوں عرض ہے؟ اِس لیے کہ اگر اِس کو مستقل بالذات فرض کیا جائے اَور یہ مانا جائے کہ موضوع سے اِس کا کوئی تعلق نہیں' تو وہ دو حال سے خالی نہیں' یا تو یہ مشار الیہ ہو سکے گا اَور تقسیم و تجزی کو قبول کرے گا یا نہیں۔ پہلی صورت میں اگر یہ مشار الیہ نہیں ہے' اَور تقسیم بھی اِس میں پائی نہیں جاتی' تو اِس کا یہ مطلب ہوا کہ یہ محازی اَور متقابل بھی نہیں ہے۔ اَور چونکہ محازات اَور مقابلے کی صلاحیت اِس میں موجود نہیں' اِس لیے یہ اِس لائق بھی نہیں کہ آنکھ اِس کا اِدراک کر سکے۔ گویا یہ غیر مرئی ہے۔

دُوسری صورت فرض کرنے میں سواد اَور انقسام کو دو علیحدہ علیحدہ حقیقتیں ماننا پڑے گا' کیونکہ منقسم ہونے میں تو دوسرے اَلوان بھی شریک ہیں۔ اِس صورت میں بجز اِس کے مابہ الامتیاز ہی کیا رہا کہ ایک بیاضیت سے متصف ہے اَور ایک سوادیت سے' پھر جب یہ اِنقسام پذیر ہوا' تو جسم ہوا کیونکہ جسم کی ہمارے ہاں یہی تعریف ہے کہ یہ اِنقسام و تجزی کا ہر وقت متحمل رہتا ہے' اَور اگر جسم نہیں ہے تو عرض ہوا اَور یہی ثابت کرنا مطلوب بھی تھا۔

ایک صورت یہ ہو سکتی تھی کہ سواد کو عین منقسم مان لیا جائے مگر یہ محال ہے کیونکہ اِنقسام پذیری تو جسم کا خاصہ ہے۔ اَور حقیقتِ سواد اِس سے بالکل مختلف شے ہے۔ ہاں یہ صحیح ہے کہ سواد یا اَلوان کا اپنے محل سے علیحدہ کوئی وجود نہیں۔ یہی وجہ ہے کہ اِن کی طرف اِشارۂ حسیہ کرنا ممکن نہیں بلکہ صرف اشارۂ عقلی ہی سے اِن میں اِدر اِن کے محلِ وقوع میں اِمتیاز کیا جا سکتا ہے۔ اَور یہی عرض کا مفہوم بھی ہے کہ اشارۂ حسیہ سے اِس کو متمیز نہ کیا جا سکے۔

اَشکال بھی عرض ہیں۔ مثال کے طور پر شمع (موم) کو لو' اِس کو کئی شکلوں میں ڈھالا جا سکتا ہے'

یہ دائرہ بھی ہوسکتی ہے' مربع کی صورت میں بھی اِس کو بدلنا ممکن ہے؛ اِسی طرح اِس کو مثلث یا کسی اَور وضع میں پیش کیا جاسکتا ہے۔ اَور یہ اِن تمام تغیرات کو قبول کرنے پر بھی شمع کی حیثیت سے موجود رہے گی۔ اَور یہ بدلنے والی شکلیں اَور وضع وحال کے یہ تحولات عرض کہلائیں گے۔

کیا دائرہ پایا جاتا ہے؟

دائرے کا وجود بحث و جدل کا موضوع ہے۔ کچھ لوگ کہتے ہیں' ایسی کوئی شکل سمجھ میں آنے والی نہیں جو اِس نہج کی ہو جس پر ٹھیک دائرے کا اِطلاق ہوسکے۔ یعنی ایک متعین شکل جس کے مرکز میں نقطہ ہو اَور نقطے سے محیط تک کھینچے ہوئے تمام خطوط مساوات لیے ہوئے ہوں۔

اِس کا کیا ثبوت ہے؟ اِس کا جواب ذیل کے اَندازِ استدلال سے معلوم کرو۔ یہ تو حقیقت ہے کہ ہر ہر جسم مدرک بالحس ہے۔ اب یا تو یہ مرکب ہوگا یا مفرد۔ مرکب پر ہم یوں بحث نہیں کرتے کہ یہ بھی بہرحال مفرد اَجزا پر مشتمل ہوگا' لہٰذا مفرد و بسیط اَجزا کو ماننا پڑا۔ اَور مفرد و بسیط کی تعریف یہ ہے کہ اِس میں مختلف مزاج اَور طبائع نہ پائے جائیں۔ بلکہ اِس میں ایک ہی مزاج اَور ایک ہی متشابہ طبعیت کی جھلک ہو۔ جیسے مثلاً پانی یا ہوا وغیرہ کہ اِن کے تمام اَجزا باہم متشابہ اَور ہم رنگ ہیں۔ مزاج و طبعیت کی دُوئی اِن میں پائی نہیں جاتی۔ پانی اپنے سب اَجزا میں یکساں طور پر پانی ہے۔ اِسی طرح ہوا کے سب جھونکوں پر ہوا ہی کا اِطلاق ہوتا ہے۔ اِس سے اِن کا متشابہ الاجزا ہونا ثابت ہوتا ہے۔ اِس طرح کی کوئی چیز جو بسیط یا مفرد ہو' اُس سے اگر تعرض نہ کیا جائے اَور کوئی بیرونی عامل و موثر دخل اندازی نہ کرے تو سوال یہ ہے کہ اِس کی کیا شکل ہوگی؟ کوئی شکل بھی نہ ہو' یہ ممکن نہیں' کیونکہ یہ متناہی ہے۔ اَور متناہی کے لیے کسی نہ کسی شکل کا ہونا لازمی ہے۔ مربع و مثلث وغیرہ کا کوئی اَنداز ممکن نہیں کیونکہ متشابہ الاجزائے بسیط آپ سے آپ اِن اشکال کو قبول کرنے سے رہا۔ لہٰذا اَیسا بسیط جو قدرتی شکل بھی اختیار کرسکتا ہے' وہ یہی دائرہ ہے۔ اِس میں اَجزا کا تشابہ قائم رہتا ہے۔ اَور کوئی تصنع گوارا نہیں پڑتا۔ مزید برآں اِس میں یہ خوبی بھی ہے کہ اِس کو کہیں سے بھی کاٹو' اِس سے دائرہ ہی پیدا ہوگا۔

اِس طرزِ استدلال سے دائرے کا وجود بخوبی ثابت ہوجاتا ہے جو اصلِ اَشکال ہے۔ نیز اِس

بحث سے کیت و کیفیت کا عرض ہونا بھی واضح ہو جاتا ہے۔ جب کیت و کیفیت اور زماں کا عرض ہونا معلوم ہو گیا تو باقی اعراض کی عرضیت کوئی مشکل مسئلہ نہیں رہتا۔ مثلاً فعل یا اِنفعال دونوں عرض ہیں کیونکہ اِن کا تعلق اُس نسبت سے ہے جو دو چیزوں میں تاثر و تاثیر کی وجہ سے پیدا ہوتی ہے۔ اور وضع جسم کے اجزائے مختلفہ میں باہم نسبت کو ظاہر کرنے سے تعبیر ہے۔ عرض یہ ہے کہ وجود جب بھی پایا جائے گا' ان دس اَجناسِ عالیہ کے ساتھ پایا جائے گا' اِن سے علیحدہ اور بے نیاز رہ کر نہیں۔ اِس کو منطق کی اصطلاح میں مقولاتِ عشر کہتے ہیں۔

مقولاتِ عشر کے اِطلاق کی نوعیّت

کیا اِن کو حَد کے سانچے میں ڈھالا جا سکتا ہے؟ نہیں! کیونکہ حَد کے لیے جنس و فصل کا ہونا ضروری ہے۔ اور ان اجناس کے اُوپر کوئی جنس ہی نہیں۔ ہاں رسم ہے' اِن کو البتہ پہچانا جا سکتا ہے۔ لیکن وجود کے لیے رسم بھی کوئی سانچا نہیں کیونکہ اِس سے زیادہ مشہور اور کیا ہو سکتا ہے جس کے ذریعے اِس کو جاننا ممکن ہو؟

اِس سلسلے میں ایک اور اہم سوال اُبھرتا ہے کہ وجود کا اِطلاق ان مقولاتِ عشر پر اِشتراک کے طور پر ہوتا ہے یا محض تواطوٴ و توافق کے طور پر؟ ہمارا جواب یہ ہوگا کہ نہ اِشتراک کے طور پر اور نہ تواطوٴ و توافق کے طور پر۔ کچھ لوگوں کا کہنا ہے' یہ اِطلاق اشتراک کے اَنداز کا ہے۔ اور کچھ حضرات کا گمان ہے کہ اِشتراک کیسا؟ اِس میں تو تواطوٴ کا رنگ پایا جاتا ہے۔ اِس کی دلیل یہ ہے کہ عرض وجود میں جوہر کا مشارک و سہیم نہیں ہے۔ بلکہ دونوں الگ الگ طور پر موجود ہیں۔ ان کے نزدیک جوہر کا مطلب تو نفسِ جوہر ہے۔ اور کیت کا مطلب نفسِ کمیت ہے۔ لہٰذا وجود ایک ایسا اَمر ہوا جو اِن مختلف اعراض پر یکساں طریق سے بولا جاتا ہے۔ دُوسرے لفظوں میں' اِس تعلق کو سمجھنے کے لیے عین اور اس کے متعدد اِطلاقات پر غور کرو۔ تعلق کی جو نوعیت یہاں ہے' وہی وجود اور اعراض کی ہے۔ یہ دلیل جچتی ہوئی نہیں۔ اس میں دو بیّن مفسدے ہیں۔

اوّل۔ ہم جب کہتے ہیں کہ جوہر موجود ہے تو یہ کلام مفید بھی ہے اور سمجھ میں بھی آتا ہے۔ لیکن اگر ہم یہ سمجھتے ہوں کہ وُجودِ جوہر عینِ جوہر ہے تو پھر ہمارا پیرایۂ بیان یوں ہوگا۔ جوہر جوہر ہے۔ اِسی طرح اگر ہم کہیں کہ فعل و انفعال موجود نہیں ہیں تو اِس کا مطلب بھی فہم و اِدراک کی گرفت میں

آتا ہے۔ لیکن اگر ہم کہیں کہ فعل فعل نہیں ہے' یا اِنفعال اِنفعال نہیں ہے تو کچھ بھی سمجھ میں آنے والا نہیں۔

ثانی۔ عقل کا یہ فیصلہ ہے کہ ہر شے کو دو حصوں میں تقسیم کرنا ممکن ہے۔ مثلاً ہم کہہ سکتے ہیں کہ ہر ہر چیز یا تو موجود ہے اُور یا معدوم ہے۔ لیکن اگر ہم یہ فرض کریں کہ سوا مقولاتِ عشر کے اُور کوئی تقسیم پائی ہی نہیں جاتی تو اس صورت میں دو میں منحصر تقسیم کا وجود ختم ہو جائے گا اُور کلام مہمل ٹھہرے گا۔ اس صورت میں جب ہم واضح کرنا چاہیں گے کہ کوئی چیز پائی جاتی ہے تو کہیں گے کہ کوئی چیز یا تو جوہر ہوگی یا کیفیت کہلائے گی یا کیفیت سے متصف ہوگی' اُور یا اِضافت وغیرہ کے نام سے پکاری جائے گی۔ گویا ہر ہر چیز کا انھیں دس میں کا ہونا ضروری ہوگا۔ اُور یہ تقسیم کہ ہر ہر شے یا موجود ہوگی یا معدوم' باقی نہیں رہے گی۔ کیونکہ انیت کا تو مفہوم ہی یہ ہے کہ وجود ماہیتِ شے سے علیحدہ ایک حقیقت ہے۔ یہی وجہ ہے کہ ہم اِس سوال میں کوئی مضائقہ محسوس نہیں کرتے کہ حرارت کو کون وجود میں لایا' یا سواد و بیاض کو چیز میں کس چیز نے صفتِ وجود سے متصف کیا۔ کیونکہ وجود اُور حرارت یا وجود اُور سواد و بیاض دو مختلف حقیقتوں کا نام ہے۔ رہا یہ مسئلہ کہ اِن دو کا اِدراک کیوں کر ہو پاتا ہے تو معلوم ہونا چاہیے کہ انیت و ماہیت میں اِس تغایر کا اِدراک اِشارۂ عقلی کا مرہونِ منّت ہے' اشارۂ حسی کا نہیں۔

وجود کا اِطلاق مقولاتِ عشر پر بر بِنائے تواطؤ نہیں

وجود کی اِس تعبیر سے یہ نہ سمجھنا چاہیے کہ اِس کا اِطلاق ان مقولاتِ عشر پر بر بنائے تواطؤ ہوتا ہے' کیونکہ تواطؤ کی صورت اِس سے مختلف ہے۔ اِس کا یہ معنی ہے کہ اِسم اپنے تمام مسمیات میں پورے پورے توافق کے ساتھ پایا جاتا ہے۔ اُور اِس میں کسی طرح کا تفاوت یا اِختلاف نہیں ہوتا۔ جیسے مثلاً حیوانیت یا اِنسانیت کا اطلاق اپنے افراد پر ہوتا ہے۔ ان میں پوری پوری یکسانی ہے۔ حیوانیت کی جو مقدار گھوڑے' گدھے اُور زید' عمرو میں پائی جاتی ہے' وہی بغیر کسی اِختلاف اُور تقدم و تاخیر کے اس کے تمام افراد میں موجود ہے۔ اِسی طرح تمام اِنسان باہم متساوی اِنسانیت کے مالک ہیں۔ مگر وجود کا اطلاق اپنے مسمیات پر اِس نوعیت کا نہیں۔ یہاں جوہر میں تو وجود کی اہمیت بر بنائے اصالت زیادہ ہے۔ اُور عرض کی اِس بنا پر کم کہ اِس کا وجود بالتبع ہے۔ اسی طرح

سواد و بیاض کا وجود تو قار ہے اور حرکت و تغیر کا غیر قار۔ اِس لیے نسبتاً زیادہ کمزور۔ اِس سے ثابت ہوا کہ مقولاتِ عشر کا وجود تو اطو کے اَنداز کا نہیں' بلکہ محض اتفاقیہ ہے۔ دُوسرے لفظوں میں اسے اشتراک بھی کہہ سکتے ہیں۔

☆☆☆

موجود کی ایک اَور تقسیم

موجود کی ایک تقسیم کلی اَور جزئی ہے جس کا ذکر منطق کے ضمن میں ہو چکا ہے۔ یہاں ہمیں اِس کے احکام ولواحق بیان کرنا ہیں۔ یہ احکام ولواحق چار قسم کے ہیں۔

اوّل

جب ہم یہ کہتے ہیں کہ فلاں مفہوم کلی ہے تو اِس سے مقصود یہ ہوتا ہے کہ اِس کا تعلق اَذہان سے ہے۔ یہ نہیں کہ یہ مفہوم اعیان یا خارج میں بھی پایا جاتا ہے۔ مگر بعض لوگوں کو غلط فہمی ہوئی۔ اُنھوں نے جب اِس نوع کی عبارتوں کو سنا کہ ہر ہر انسان ایک ہی حقیقتِ انسانیہ کا حامل ہے' یا ہر ہر سواد ایک ہی مزاج لیے ہوئے ہے' تو سمجھا کہ حقیقتِ انسانیہ بھی اِسی طرح خارج میں پائی جاتی ہے' یا ایک اَور واحد کے مفہوم کا تعلق اِسی اَنداز کے اعیان سے ہے جس طرح مثلاً ایک باپ کے کئی بیٹے ہیں' یا ایک ہی آفتاب ہر جگہ دیکھا جاسکتا ہے۔ حالانکہ ایسا سمجھنا صحیح نہیں۔ کیونکہ اگر اِس مفروضے کو دُرست مان لیا جائے کہ کلی کلیت کی حیثیت سے اعیان میں پائی جاتی ہے تو اِس سے یہ لازم آئے گا کہ ایک ہی انسان چھوٹا بھی ہے اور بڑا بھی' عالِم بھی ہے اَور جاہل بھی۔ اِسی طریق سے اگر کوئی ''حیوانِ کلی'' خارج میں اپنا وجود رکھتا ہے تو اِس کا یہ مطلب ہوا کہ ایک ہی حیوان بیک وقت چار پایہ بھی ہے اَور پرندہ بھی' اُڑ بھی رہا ہے اَور چل بھی رہا ہے۔ ظاہر ہے' ایسا فرض کرنا آسان نہیں۔ اِس سے ثابت ہوا کہ کلیات اعیان میں نہیں بلکہ اذہان میں پائے جاتے ہیں۔ سوال یہ کہ کلیات اذہان سے متعلق ہیں۔ اِس کا مطلب کیا ہے؟ اِس کا مطلب یہ ہے کہ انسانی ذہن جب

اوّل اوّل ایک انسان کو دیکھتا ہے تو اِس سے اُس کی حقیقت کے بارے میں ایک نقش وتاثر اس میں مرتسم ہو جاتا ہے۔ اَور یہ نقش وتاثر اَیسا ہے کہ اِس کے بعد اگر وُہ ہزار اِنسان بھی دیکھے گا تو اِس میں کوئی اِختلاف یا نئی کیفیت نہیں اُبھرے گی۔ ہاں اگر اُس کے ذہن کے سامنے' فرض کرو کہ اِنسان کے بجائے ایک درندہ گزر جاتا ہے۔ تو اس صورت میں ایک دُوسرا نقش اُجاگر ہوا اَور ذہن کے سانچے میں ایک دُوسری تصویر ڈھلی۔ اَب اِسی نوع کے ہزاروں درندے بھی اگر گزریں گے تو اُس کے ذہن کی کیفیت میں کوئی تجدّد رُونما نہیں ہو پائے گا۔ ذہن میں افراد و جزئیات کی نسبت سے یہ غیر متغیر اَور نہ بدلنے والا نقشِ کلی ہے جو خارج کے ہر ہر فرد پر صادق آتا ہے۔ اِس کو ایک مثال سے سمجھنے کی کوشش کرو۔ فرض کرو' کوئی ایک ہی نقش تم متعدد مہروں کے ذریعے مرتسم کرنا چاہتے ہو۔ اَب یہ مہر چاہے چاندی کی ہو چاہے لوہے کی' جب اِس کو شمع (موم) پر لگایا جائے گا تو وہی ایک نقش نمایاں ہوگا' چاہے ہزار بار اِس کا اِستعمال کیا جائے۔ اِس صورت میں کہا جائے گا کہ یہ متعین نقشِ کلی ہے جو خارج کے ہر ہر نقش کے ساتھ پوری پوری مطابقت رکھتا ہے۔ اِس مسئلے میں اِختلاف کا کیا اندازہ ہے' اِس کو سمجھنے کے لیے فرض کرو کہ ایک شخص یہ کہتا ہے: جو نقش چاندی کی مہر میں مرتسم ہے' وہی سونے کی مہر میں شکل پذیر ہے اَور وہی لوہے کی انگوٹھی میں پایا جاتا ہے۔ اُس کا یہ کہنا اِس اِعتبار سے بلاشبہ صحیح ہے کہ مہر کی نوعیت ایک ہی ہے اَور سب کے نتیجے میں ایک ہی طرح کے اثرات ونقوش مترتب ہوتے ہیں۔ مگر اِس اِعتبار سے صحیح نہیں کہ عدداً اِن میں کوئی تفاوت پایا نہیں جاتا' یا چاندی یا سونے کی مہر میں کوئی فرق ہی نہیں۔ غرض یہ ہے کہ کلیات کے جو نقوش مرتسم ہیں' وہ کلیت کی حیثیت سے تو ذہن وفکر ہی کے گوشوں تک محدود ہیں۔ ہاں ان کا اطلاق خارج میں مختلف افراد پر البتہ ہوتا ہے۔ اِس اعتبار سے گویا کلی ذہن میں بھی موجود ہے اَور خارج میں بھی۔

ثانی: مجرّد کلی کا اِطلاق جزئیاتِ کثیرہ پر نہیں ہوتا

کلی کا اِطلاق جزئیاتِ کثیرہ پر اُسی وقت ہو سکے گا جب ہر ہر جزئی فصل یا کسی عرض سے متمیز ہو۔ ورنہ صرف کلی' جس پر کسی امرِ زائد کا اِضافہ نہ ہو' اِس لائق نہیں کہ اُس میں تعدّد یا تخصص فرض کیا جا سکے۔ سواد مثلاً ایک کلی ہے۔ اِس کا اِطلاق دو یا تین سواد کی صورتوں پر اُسی وقت ہوگا

جب اِس کی جزئیات میں محل اَور زمان کا اِختلاف مانا جائے' اَور اگر زمان و محل کا کوئی اِختلاف تسلیم نہ کیا جائے تو سواد میں تعدّد مطلق نہیں اُبھرے گا۔ اَور ہم نہیں کہہ سکیں گے کہ یہ سواد اس سواد سے جدا یا مختلف ہے۔

یہی حال دو اِنسانوں یا تین اِنسانوں کا ہے۔ اگر کلیت کے علاوہ اِن میں کوئی وصف زائد یا عرض متزائد نہیں' جن سے کہ ایک کو دُوسرے سے ممیّز کیا جا سکے' تو مجرد اِنسانیت سے اِن میں مغائرت پیدا ہونے والی نہیں۔ یہ مسئلہ اِس درجہ واضح ہے کہ اِس پر دلیل پیش کرنے کی ضرورت نہیں۔ مزید وضاحت کے لیے یوں سمجھو کہ اگر ہم سواد میں مثلاً محل و مقام کا کوئی فرق نہ مانیں اَور دو سواد فرض کریں' اَور کہیں کہ ایک سواد یہ ہے اور ایک سواد یہ ہے' تو پوچھا جا سکے گا کہ جب تم کہتے ہو ایک سواد یہ ہے تو اس سے تمھاری مراد کیا ہے۔ آیا کوئی متمیز اَور متعین سواد ہے یا مجرد؟ سواد اگر مجرد سواد ہے تو وہ کون چیز ہے جو اِس مجرد سواد کو دُوسرے سواد سے جدا کرتی اَور تمیز بخشتی ہے۔ اگر ایسی کوئی چیز نہیں جو دونوں میں فرق پیدا کرے تو یہ دونوں ایک ہی سواد ہوئے' دو نہ ہوئے۔ ظاہر ہے' تناقض کی یہ صورت اِس بنا پر پیدا ہوئی ہے کہ ہم نے تمیز کے لیے ایک وصفِ زائد یا عرضِ متزاید کو تسلیم نہیں کیا۔ اِس سے معلوم ہوا کہ کلی کے اِطلاق میں تعدّد اُسی صورت میں پیدا ہو سکے گا جب اس کے ساتھ کچھ اَور اَوصاف بڑھائے جائیں گے' اَور اس پر فصل و عرض کا اضافہ کیا جائے گا' ورنہ نہیں۔

ثالث: فصول حقیقتِ جنسیہ کا حِصّہ نہیں

جہاں تک فصول کا تعلق ہے معنیٰ کلی کے پائے جانے اَور ضرورت کے اعتبار سے' تو حقیقتِ جنسیہ میں ان کا دخل ہے۔ کیونکہ حیوان بہر حال کسی نہ کسی فصل کے سانچے ہی میں متحقق ہوگا۔ چاہے وہ گھوڑا ہو' چاہے انسان ہو اَور چاہے کچھ اَور ہو۔ لیکن معنیٰ کلی یا جنس کی حقیقت و ماہیت سے اِن کا کچھ تعلق نہیں۔ اِس لیے کہ فصول سے قطع نظر کر کے بھی نفس جنس اَور معنیٰ کلی کا تصوّر گوشۂ فکر میں ممکن ہے۔ جیسے حیوان کا تصوّر ہے کہ اس کی حقیقت ذہن میں آتی ہے' بغیر اس کے کہ اِنسان یا گھوڑے وغیرہ کا تصوّر ذہن میں آئے۔ وجہ ظاہر ہے کہ اگر کسی ایک فصل کو تحقق کی شرط گردانا جائے تو جنس دُوسری فصل کی صورت میں متحقق نہیں ہو سکے گی۔ اَور اس کا عموم یا پھیلاؤ برقرار نہیں

رہے گا۔ اِس کو سمجھنے کے لیے فرض کرو کہ حیوانیت کے لیے اِنسانیت اگر شرط قرار دی جائے تو فرس یا گھوڑے کی صورت میں حیوانیت کا تحقق نہیں ہو پائے گا۔ اَور ہم نہیں کہہ پائیں گے کہ حیوان کا اِطلاق اَور اَنواع پر بھی ہوتا ہے۔ جب یہ بات فصول کے بارے میں ثابت ہوگئی تو اعراض کے بارے میں بطریقِ اُولی ثابت ہوگی۔ اِن کو بھی نفسِ ماہیت کلیہ یا جنس میں کچھ دخل نہیں۔ کیونکہ جب حیوان ہونے کے لیے اِنسان فرس وغیرہ ہونا ضروری نہیں تو طویل وعریض یا سیاہ وسپید ہونا تو اَور بھی غیر ضروری ہوگا۔ اِس طرح گویا ترتیبِ وجود یوں ہوگی کہ پہلے تو حیوان کا تصوّر ذہن میں آئے گا؛ پھر یہ کسی نوع یا فصل کے سانچے میں ڈھلے گا؛ اَور پھر اِس کی صفات وعوارض کی نوبت آئے گی، پہلے نہیں۔

رابع: عرضی ہمیشہ معلول ہوتی ہے

ہر ہر عرضی کے لیے ضروری ہے کہ وہ معلول ہو لیکن علت وسبب کی دو صورتیں ہیں۔ یا تو اِس کا تعلق نفسِ موضوع سے ہوتا ہے جیسے پتھر کا نیچے کی طرف لڑھکنا، یا حرکت کرنا ہے، یا پانی کا خود بخود ٹھنڈا ہو جانا ہے۔ اَور یا پھر خارج میں کوئی دوسری شے علت وسبب قرار پاتی ہے، جیسے پانی کا کھولنا یا گرم ہونا ہے۔ یہ ہم کیوں کہتے ہیں؟ اِس لیے کہ عرض دو حال سے خالی نہیں۔ یا تو یہ معلول ہوگا یا معلول نہیں ہوگا۔ اگر معلول نہیں ہے تو اِس کا یہ مطلب ہے کہ یہ بالذات موجود ہے اَور اَپنے وجود میں غیر کی منت پذیریوں سے بالکل آزاد ہے۔ لٰہذا نہ تو غیر کے منعدم ہونے سے جامۂ عدم پہننے پر مجبور ہے اَور نہ وجودِ غیر سے کسوتِ وجود اِختیار کرنے پر تیار۔ حالانکہ عرض کے معاملے میں یہ طے شدہ حقیقت ہے کہ وہ موضوع کا محتاج رہتی ہے۔ اَور اگر یہ صحیح ہے تو اِس کا معلل ہونا ضروری ٹھہرا۔ پھر جس طرح اِس کی احتیاج واضح ہے، اُسی طرح یہ تقسیم بھی واضح اَور ظاہر ہے کہ اِس احتیاج کا تعلق یا تو ذات موضوع سے ہوگا اَور یا خارج موضوع سے۔

علت کو معلول سے پہلے ہونا چاہیے

یہ ہے وہ دلیل اَور برہان جس کی بِنا پر ہر ہر عرض کا معلل ہونا ثابت ہوتا ہے۔ اِس سلسلے میں

ایک اَور بات قابلِ لحاظ ہے۔ اَور وہ یہ ہے کہ سبب یا علت کی کوئی بھی صورت ہو'اس کا وجود معلل کے وجود سے بہر حال پہلے ہونا چاہیے۔ کیونکہ جب تک یہ پہلے موجود نہیں ہوگی' غیر کے لیے علت کیوں کر ہو سکے گی؟ اَور اِس کو سبب کیسے کہہ سکیں گے۔ یہی وجہ ہے' ہم ماہیتِ شے کو خود اس کے وجود کی علت نہیں مانتے۔ اِس لیے کہ علتِ شے ماہیتِ شے سے زائد حقیقت کا نام ہے۔ لہٰذا اِس کو ماہیتِ شے سے پہلے پایا جانا چاہیے تا کہ اِس کو علت وسبب گردانئے میں کسی استحالے کا سامنا نہ کرنا پڑے۔ لیکن اگر اس کے برعکس کسی چیز کو خود اپنی ہی علت یا سبب مانا جائے تو اِس سے یہ قطعی لازم آئے گا کہ ماہیتِ شے اس شے سے پہلے پائی جاتی ہے۔ حالانکہ یہ محال ہے اَور اِس کا تصوّر بھی نہیں کیا جا سکتا۔

انیت و ماہیت کا ایک ساتھ تحقق

بحث و وضاحت کے اِس اَنداز سے ثابت ہوا کہ اگر عالَم ہست و بود میں کوئی چیز ایسی بھی ہے جو معلل نہ ہو تو اس کی انیت و ماہیت میں کوئی فرق نہیں ہوگا۔ بلکہ انیت و ماہیت ایک ہی حقیقت کے دو نام ہوں گے' یا ایک ہی لَو کے دو پرتو ہوں گے۔ اِس کی وجہ یہ ہے کہ فرق ماننے کی صورت میں یہ بھی تسلیم کرنا پڑے گا کہ اِن دونوں میں عرض وموضوع کا سا تعلق ہے' اَور تعلق کی اِس نوعیت کو تسلیم کیا جائے تو اِس کا معلول ہونا لازم آتا ہے۔ حالانکہ اس کو غیر معلل پہلے ہی قدم پر مان چکے ہیں۔ لہٰذا ایسے وجود کے بارے میں یہی کہنا صحیح ہوگا کہ یہاں انیت و ماہیت کے ڈانڈے باہم پیوستہ ہیں اَور دونوں میں کوئی فرق نہیں۔

کلی جنسی و نوعی میں فرق

ممکن ہے کوئی صاحب یہ پوچھ بیٹھیں کہ معنی کلی کا اِطلاق جنس و نوع دونوں پر یکساں ہوتا ہے۔ سوال یہ ہے کہ اس کی پہچان کیا ہے؟ یعنی یہ کس طرح معلوم ہوگا کہ یہاں کلی کا اِستعمال بطور جنس کے ہے جو فصولِ ذاتی کو قبول کرنے کی صلاحیت رکھتی ہے۔ جیسے مثلاً حیوان کا اِطلاق مختلف اَنواع پر ہو سکتا ہے۔ یا بطور نوع کے ہے کہ جو اعراض کی محتاج ہے۔ جیسے انسان کا اِطلاق

زیدؔ، بکرؔ وغیرہ جزئیات پر ہے۔

جواب یہ ہے کہ اِس کی موٹی اَور سمجھ میں آنے والی پہچان یہ ہے جب کوئی کلی فکر و ذہن کے گوشوں کے سامنے آئے تو دیکھ لیا جائے کہ اِس کے فہم و اِدراک کے لیے جو معنی فرض کرنا پڑتا ہے، اُس کی نوعیت کیا ہے۔ کیا وہ عرضی ہے یا غیر عرضی ہے۔ اگر غیر عرضی ہے تو یہ کلی جنسی ہے اَور اگر عرض ہے تو کلی نوعی کہلائے گی۔ گویا اِس کی پہچان اِس پر موقوف ہے کہ ذاتی و عرضی کا فرق پہلے سے معلوم ہو۔

مثال کے لیے کسی مخصوص عدد پر غور کرو۔ جب چار یا پانچ کا تصوّر ذہن میں آئے گا تو فوراً یہ سوال سطحِ ذہن پر آئے گا کہ کون چار یا پانچ؟ کیا اِنسان، گھوڑے یا کوئی اَور چیز کیونکہ یہ سب ان اعداد کے لیے بمنزلہ عرضی کے ہیں۔ یہی وجہ ہے کہ اِن اَعداد کا مفہوم اِن کے بغیر واضح نہیں ہو پاتا۔ مطلب یہ ہے کہ جب ہم صرف عدد کا نام لیں گے تو مقتضائے طبع یہ ہے کہ سوال کا سلسلہ آگے بڑھے اَور پوچھا یہ جائے کہ کون سا عدد؟ پھر جب اس عدد کی تصریح کر دی جائے، مثلاً پانچ یا دس، تو ایک حد تک تسکین ہو جاتی ہے۔ اِس کے بعد یہ دریافت کرنا باقی رہ جاتا ہے کہ خود اِن اَعداد کا اِطلاق کن چیزوں پر ہوتا ہے؟ ظاہر ہے کہ تنویع کی یہ شکل نفسِ عدد کی نسبت عرضی ہے۔

یہ معانی اگرچہ واضح ہیں، تاہم اِن کی تعبیر میں بھی بسا اَوقات تعقید و اشکال پیدا ہو جاتا ہے۔ اِس بِنا پر ضروری ہے کہ توجہ اَلفاظ و اسلوبِ بیان سے ہٹا کر صرف معانی و مطالب پر مرکوز رکھی جائے۔ اِس طرح غلط فہمی پیدا نہیں ہو گی۔ اَور حکمِ کلی کے فہم و اِدراک میں کوئی دُشواری پیش نہیں آئے گی۔

☆☆☆

موجود کی تقسیمِ ثالث

موجود کی ایک تقسیم واحد و کثیر سے متعلق ہے۔ اِن فصول میں ہم انھیں کے لواحق سے تعرض کریں گے۔

واحد کا اِطلاق حقیقت پر بھی ہوتا ہے اَور مجازی پر بھی۔ واحدِ حقیقی سے مراد معین جزئی ہے اَور یہ پھر تین مراتب میں تقسیم پذیر ہے۔

واحدِ حقیقی، مرتبۂ اوّل

ایسا جزئی واحد جس میں کثرت نہ تو بالقوہ پائی جائے اَور نہ بالفعل، جیسے نقطہ یا ذاتِ باری تعالیٰ کہ ہر نوع کی تقسیم و تجزئی سے مبرا ہے نہ بالقوہ کثرت کا کوئی احتمال پایا جاتا ہے اَور نہ بالفعل کثرت کے کسی شائبہ کا وجود ہے، اسے وحدتِ حقیقی کہتے ہیں۔

مرتبۂ ثانیہ

اِس سے مقصود ایسا واحد ہے جس میں بالفعل تو کثرت نہیں پائی جاتی لیکن بالقوہ کثرت کی صلاحیتیں موجود ہیں۔ جیسے یہ خطِ واحد ہے یا جسمِ واحد ہے، اَور یہ آبِ واحد ہے۔ یہ سب وحدتیں اِس اَنداز کی ہیں کہ اِن میں بالفعل تو کثرت و تعدّد نہیں پایا جاتا مگر بالفعل اِن میں منقسم ہونے اَور تعدّد قبول کرنے کی صلاحیت پائی جاتی ہے۔ اِس نہج کے واحد کو واحد بالاتصال سے تعبیر کرتے

ہیں۔ غرض یہ ہے کہ اِن کے اَجزا اِس طرح متصل اَور ایک دُوسرے سے وابستہ و پیوستہ ہیں کہ انھوں نے اِکائی کی شکل اِختیار کر رکھی ہے۔

مرتبۂ ثالثہ

اِس سے مراد اَیسی وحدت ہے جو کسی نہ کسی اِرتباط و تالیف کا نتیجہ ہو۔ اِس میں گویا بالفعل کثرت ہے مگر اِس بِنا پر واحد ہے کہ اِس کو ایک اَنداز کے اِرتباط نے جوڑ رکھا ہے۔ جیسے ایک پلنگ اَور ایک شخص کہ اِن میں اگرچہ بالفعل اَجزا پائے جاتے ہیں اَور یہ اِن اَجزا سے مرکب ہیں؛ تاہم ترکیب کی نوعیت ایسی ہے کہ جن سے اَب پلنگ ایک شے ہے اَور ایک اِنسان جو لحم ودم اَور گوشت پوست کا مجموعہ ہے' ایک شے ہے۔

واحد مجازی اَور اُس کی قسمیں

واحد مجازی اس کو کہتے ہیں کہ اس کے تحت متعدد جزئیات ہوں' یہ ایک ہی کلی ہو اَور اِس کا اطلاق متعدد اَفراد پر ہوتا ہو۔ اِس کی پانچ قسمیں ہیں۔

(۱) اِتحاد بالجنس۔ جیسے اِنسان اَور فرس کہ حیوانیت کے نقطۂ نظر سے ایک ہیں۔

(۲) اِتحاد بالنّوع۔ جیسے زید' بکر' عمرو وغیرہ کہ نوعِ انسانیت اِن سب میں مشترک ہے۔

(۳) اتحاد بالعرض۔ جیسے برف اَور کافور کی سپیدی۔

(۴) اتحاد فی النسبۃ۔ جیسے ہم کہیں کہ پادشاہ کا تعلق شہر و مملکت سے اُسی طرح کا ہے جس طرح نفس و رُوح کا جسمِ انسانی سے ہے۔

(۵) ایسی وحدت جو بہ اعتبار موضوع واحد کے ہو۔ جیسے شکر کی نسبت کوئی کہے کہ ابیض بھی ہے اَور شیریں بھی ہے۔ ظاہر ہے کہ بیاض و شیرینی دونوں ایک ہی موضوع سے متعلق ہیں۔ یہ سب قسمیں آٹھ ہوئیں۔ پھر اِتحاد بالعرض کی متعدد قسمیں ہیں۔ اگر اِتحاد کمیت کا ہو تو مساوات کہیں گے۔ اگر کیفیت سے متعلق ہو تو مشابہت سے تعبیر کریں گے۔ اگر وضع سے تعلق رکھتا ہے تو اس پر موازات کا اِطلاق ہوگا۔ اَور اگر خاصیت سے متعلق ہے تو مماثلت ہے۔

پھر جس طرح واحد کی قسمیں بوقلموں ہیں' اُسی نسبت سے کثرت میں گونا گونی پائی جاتی ہے۔

الھوھو

اِس مرحلے پر واحد کی ایک اَور قسم الھوھو بھی جاننے کے لائق ہے۔ اِس کے معنی یہ ہیں کہ ایک شے فی نفسہٖ تو ایک ہی ہے مگر یا تو نام میں فرق ہے یا نسبت میں فرق ہے۔ جیسے مثلاً کہا جائے لیث' اسد ہے۔ یا زید' ابنِ عمر کو کہتے ہیں۔

کثیر کی اَقسام

کثیر کی قسمیں مندرجہ ذیل خانوں میں منحصر ہیں۔

تغایر' خلاف' تقابل' تشابہ' توازی' تساوی اَور تماثل...... یہ سب چیزیں ایسی ہیں کہ اِن کا اِطلاق عموماً دو یا دو سے زائد پر ہوتا ہے۔

تقابل کی پھر چار قسمیں ہیں۔

(۱) اَیسا تقابل جو نفی و اِثبات میں دائر ہو۔ جیسے اِنسان اَور لا اِنسان۔

(۲) اَیسا تقابل جس میں اِضافت پائی جائے۔ جیسے باپ بیٹا' اَور بھائی بھائی۔

(۳) اَیسا تقابل جس میں عدم وملکہ کی نسبت ہو۔ جیسے حرکت وسکون۔

(۴) اَیسا تقابل جو ضدّین کے نقطہ نظر سے ہو۔ جیسے حرارت و برودت۔

عدم

ممکن ہے' اِس وضاحت سے بعض لوگوں کو ضد و عدم میں کوئی بیّن فرق محسوس نہ ہو۔ اِس لیے اِس کو اچھی طرح جان لینا چاہیے۔ عدم تعبیر ہے ایسی حقیقت سے کہ کوئی شے کسی موضوع سے وابستہ نہیں ہے۔ قطع نظر اِس کے کہ اِس کے بجائے کوئی دُوسری شے پائی جاتی ہے۔ مثلاً سکون کیا

ہے عدمِ حرکت۔ اور ضد کہتے ہیں اِنتفائے شے کو۔ اِس شرط کے ساتھ کہ اِس کی مقابل شے موجود ہو۔ جیسے حرارت و برودت کہ صرف عدمِ حرارت کافی نہیں بلکہ اِس کے ساتھ برودت بھی ہونا چاہیے۔ یہی حال عدمِ برودت کا ہے کہ اِس کے ساتھ حرارت کا ہونا ضروری ہے۔ ضدّین چونکہ دو مختلف حقیقتیں ہیں، اِسی بِنا پر کہا جاتا ہے کہ اِن کے سبب بھی دو ہونے چاہئیں۔ بخلاف عدم و ملکہ کے کہ اِن میں ایک ہی سبب پایا جاتا ہے۔ مثلاً سکون کیا ہے۔ علتِ حرکت کا نہ ہونا۔ یہی اگر علت پائی جاتی ہے تو حرکات کا وجود متحقق ہے۔ اور غائب ہے تو سکون کا دَور دَورہ ہے۔ اِس کے لیے الگ اور جداگانہ علت فرض کرنے کی ضرورت نہیں۔

اِضافت

اِضافت کی یہ پہچان ہے کہ ایک کی معرفت سے دُوسرے کی معرفت خود بخود ہو جاتی ہے۔ مثلاً اگر تم باپ کی حقیقت سے واقف ہو تو بیٹا کیا ہے۔ اِس کا علم آپ سے آپ ہو جاتا ہے۔ مگر برودت و سکون میں یہ بات نہیں۔ اِن کو علیحدہ علیحدہ جاننا ممکن ہے۔ نفی و اِثبات میں جو تقابل دائر ہے، وہ ضد اور عدم سے اِن معنوں میں مختلف ہے کہ اس کا تعلق صرف قول سے ہے۔ اِس لیے اس کے عموم میں ہر ہر شے داخل ہے۔

ضدّین

ضد کے معاملے میں یہ جاننا بھی ضروری ہے کہ اس میں وحدتِ موضوع شرط ہے اور یہ اُسی صورت میں ممکن ہے جب کہ ان میں انتہائی اختلاف و بُعد پایا جائے۔ جیسے سواد و بیاض میں ہے کہ دونوں میں کوئی نقطۂ اِمتزاج نہیں۔ حمرت و سواد میں ضدّین کی نسبت نہیں ہوسکتی۔ کیونکہ دونوں میں فرق اِنتہائی اور آخری نہیں بلکہ بعض مدارج کا ہے۔ کبھی کبھی ایسا بھی ہوتا ہے کہ ضدّین میں درمیانی درجے بھی فرض کیے جائیں اور کچھ وسائط بھی مانے جائیں جنھیں ضدّین کے ایک نہ ایک پہلو سے قرب حاصل ہوتا ہے۔ اِس صورت میں ضد گویا اِختلاف کے باوجود مشارک ضد ہوتی ہے۔ یہی حال عدم و ملکہ کا ہے مگر سلب و ایجاب میں صورتِ حال یہ نہیں۔

کبھی کبھی ضدّین میں مشارکت صرف جنسی ہوتی ہے' جیسے ذکورت و انوثت۔ دونوں کا موضوع الگ الگ ہے جو مذکر ہے اَور مونث نہیں۔ اَور جو تانیث سے متصف ہے' اُس میں تذکیر کا کوئی سوال پیدا نہیں ہوتا۔

ضدّین کے بارے میں کبھی کبھی اِنسان گھپلے کا شکار ہو جاتا ہے۔ اَور وہ دو چیزیں' جن میں نفی و اِثبات کی نسبت ہے' اُن کو ضدّین سمجھنے لگتا ہے۔ مثلاً زوج وفرد کا مطلب یہ ہے کہ ایک عدد یا زوج ہے یا فرد۔ مگر وہ انھیں ضدّین کے رنگ میں پیش کرتا ہے اَور کہتا ہے' چونکہ اِن کا تعلق بہر حال عدد سے ہے جو جنس ہے۔ اِس لیے اِن میں نسبت ضدّین کی ہوئی۔ حالانکہ جو عدد زوج ہے' وہ وہ عدد ہے جو دو متساوی حصوں میں اِنقسام پذیر ہے؛ اَور جو طاق ہے' وہ اِنقسام پذیر نہیں۔ گویا موضوع واحد نہ رہا۔ اَور چونکہ موضوع واحد نہیں رہا' اِس لیے ضدّین کی نسبت بھی صحیح نہیں رہی۔ ضدّین کے معاملے میں ایک اہم سوال یہ بھی ہے کہ کیا کسی ایک ہی شے کے بہت سے اَضداد فرض کیے جا سکتے ہیں؟ ہمارا جواب یہ ہے کہ نہیں۔ کیونکہ ضدّین کے بارے میں ہم نے بُعد و اِختلاف کی اُس صورت کو شرط قرار دیا ہے جو اِنتہائی اَور آخری ہو۔ اَور ظاہر ہے کہ اِس میں تعدّد و کثرت کی گنجائش نہیں۔

☆☆☆

تقسیمِ رابع

موجود کی ایک تقسیم متقدّم ومتاخّر کی بھی ہے۔ اُور تقدّم وتاخّر کا بھی اُن اعراض سے تعلق ہے جنھیں اعراضِ ذاتیہ شمار کیا جاتا ہے۔ اِنھیں قبل وبعد کے نام سے بھی پکارا جاتا ہے۔ جیسے اللہ تعالیٰ کے بارے میں کہا جاتا ہے' اُس کی ذاتیاتِ گرامی کائنات سے قبل ہے۔ اِس تقدم یا قبلیت کی پانچ قسمیں ہیں۔

اوّل: تقدّمِ زمانی

یہ ظاہر ہے اِس کے لیے تقدم وقبلیت کا اِطلاق حقیقی معنوں میں ہوتا ہے۔

ثانی: تقدّم بالمرتبہ

مرتبہ کی پھر دو قسمیں ہیں۔ یا تو اس کی تعیین وضع سے ہوتی ہے۔ جیسے تم کہو' بغداد کوفہ سے قبل ہے۔ مگر یہ اُس وقت ہوگا جب تم کہو' مکہ خراسان کے راستے سے جاؤ۔ یا تم کہو' یہ صف پہلے ہے' تو یہ پہلے اُسی وقت ہوگی جب غایتِ منسوبہ کی تعیین کرلو گے۔ مثلاً قبلہ' یعنی قبلہ کے اعتبار سے پہلی ہے۔ یا اس کی تعیین طبعی ہوتی ہے۔ اُور وضع پر اس کا انحصار نہیں ہوتا۔ جیسے حیوانیت' انسانیت سے قبل ہے۔ اُور جسمانیت حیوانیت سے قبل ہے۔ مگر یہ قبلیت بھی اُسی وقت ہوگی جب ہم اعم سے آغاز کریں گے' ورنہ نہیں۔ یعنی اخص کی صورت میں ترتیب بدل جائے گی۔

ثالث: تقدّم بالشرف

جیسے تم کہو' پہلے ابوبکر پھر عمر ہیں یا ابوبکر تمام صحابہ سے پہلے ہیں۔

رابع: تقدّم بالطبع

یہ وہ تقدم ہے جس میں متقدّم علیہ کے اِرتفاع سے خود اس کا اِرتفاع لازم نہ آئے۔
اُور اگر خود یہ مرتفع ہو جائے تو متقدّم علیہ بھی باقی نہ رہے۔ جیسے واحد (ایک) اثنین (دو) پر مقدّم ہے۔ اَب اگر دو کا عدد نہ رہے' تب بھی واحد پایا جائے گا۔ اُور اگر واحد نہیں ہے' تو دو بھی نہیں ہیں۔ یہ یاد رہے کہ ان میں تقدّم زمانی نہیں پایا جاتا۔ کیونکہ دو میں اِن دونوں کا بیک وقت تصوّر کیا جاسکتا ہے۔

خامس: تقدّم بالذّات

اِس سے یہ مقصود ہے کہ یہ غیر کے ساتھ پایا جائے اُور یہ غیر اس کے ساتھ پایا جائے۔ مگر اِس فرق کے ساتھ کہ اس غیر کا وجود تو اس پر منحصر ہے' اس کا وجود اس غیر پر منحصر نہ ہو۔ جیسے علت و معلول کا تقدم ہے۔ مثلاً حرکتِ ید (ہاتھ) علت ہے۔ اُور حرکتِ خاتم (انگوٹھی) معلول ہے۔ اَب یہ تو کہیں گے کہ ہاتھ ہلا' تب اس انگوٹھی کو جنبش ہوئی؛ مگر یہ نہیں کہیں گے کہ چونکہ انگوٹھی کو جنبش ہوئی' اِس لیے ہاتھ بھی ہلا۔

☆☆☆

تقسیمِ خامس

علت کی تعریف

موجود سبب اَور مسبب یا علت و معلول کے خانوں میں بھی منقسم ہے۔ یہ علت وسبب کیا ہے اَور مسبب و معلول کسے کہتے ہیں؟ اِسے یوں سمجھنے کی کوشش کرو۔ جب کوئی چیز کسی دُوسری چیز کی وجہ سے پائی جائے تو یہ شے جو سبب قرار پاتی ہے' علت ہے اَور دُوسری جو بطور نتیجہ کے ہوتی ہے' معلول یا مسبب ہے۔

اِس کو یوں بھی سمجھ سکتے ہو کہ ہر ہر مرکب شے' اَپنے وجود میں' اَجزا کی رہینِ منت ہوتی ہے۔ یہ اَجزا مرکب کے رہینِ منت نہیں ہوتے' جس کا یہ مطلب ہے کہ سکنجبین مثلاً شکر سے بنتی ہے۔ اِس بِنا پر شکر علت ہوئی اور سکنجبین معلول۔ یہ نہیں کہ سکنجبین تو علت ہو اَور شکر جو جُز ہے معلول ٹھہرے۔ علت و معلول کا یہ تعلق اُس مرکب میں بھی پایا جاتا ہے جہاں جز و ترکیب میں زمانی فاصلہ حائل نہ ہو۔ جیسے انسان کے اعضا ہاتھ پاؤں وغیرہ کہ یہ بھی علت ہیں۔ اگرچہ یہ اَور معلول دونوں ہم زماں ہیں۔ اَور اِن میں تقدّم و تاخر کا کوئی فرق پایا نہیں جاتا۔

عللِ اَربعہ

یہ علت جس کا تعلق اَجزا سے ہے' پھر دو نوع کی ہے۔ یا تو یہ ایسے اَجزا سے تعبیر ہے جن کے ساتھ معلول کا پایا جانا ضروری ہے۔ اَور یا پھر یہ معلول کو مستلزم نہیں۔ پہلی صورت میں علت کو

علتِ صوری کہیں گے۔ اور دُوسری صورت میں علتِ عنصریہ۔ علتِ صوری کی مثال کرسی کی ہیئتِ کذائی ہے کہ جب جب پائی جائے گی' کرسی کا پایا جانا ضروری ہے۔ اور علتِ عنصری وہ لکڑی ہے جس سے کرسی بنائی جاتی ہے۔ یہ تو علت کی دو قسمیں تھیں' جن کا تعلق شئے داخل سے ہے۔ وہ علت جس کا تعلق خارج سے ہے' اُس کی بھی دو قسمیں ہیں۔ اگر اس میں تعلق و سببیت کی نوعیت اس ڈھنگ کی ہے جیسے باپ بیٹے میں ہے' یا نجار اور کرسی میں ہے' تو اسے علتِ فاعلی کہیں گے۔ اور اگر وہ اس انداز کی ہے' جیسے کہ کرسی میں بیٹھنے کی صلاحیت یا گھر کا رہنے سہنے کے لائق ہونا ہے' تو اِس کو علتِ غائی کے نام سے پکارا جائے گا۔

علتِ غائی کی پہچان

علتِ غائی کی پہچان یہ ہے کہ باقی تینوں علل وجود میں اس کی محتاج ہیں۔ اگر علتِ غائی کسی فاعل کے ذہن میں اُبھرتی ہے تو یہ علل و اسباب بھی معرضِ وجود میں آتے ہیں' ورنہ نہیں۔ مثلاً اگر نجار کے دل کو کرسی کی غرض و غایت ہی متاثر نہیں کرتی تو نہ وہ لکڑی لائے گا اور نہ اس کو چیر پھاڑ کے کرسی کے لیے تیار کرے گا۔

علتِ فاعلی کی دو قسمیں

علتِ فاعلی کے دو انداز ہیں۔ یا تو یہ فعل' ارادہ و اختیار کا نتیجہ ہو گا یا تقاضائے طبعیت کا۔ فاعلِ اختیاری مثلاً انسان ہے۔ اور فعلِ طبعی کی وضاحت آفتاب' آگ اور تنوّر کی حرارت وضَو وغیرہ سے ہو جاتی ہے۔ کیونکہ یہ جملہ اثرات طبعی ہیں' اِختیاری نہیں۔

علتِ غائی کی اہمیت

علتِ غائی کے بارے میں ایک چیز جاننے کی یہ ہے کہ فاعل کے نقطۂ نظر سے اِس کا وجود عدم برابر نہیں ہوتا۔ بلکہ وجودِ اُولیٰ ہوتا ہے۔ کیونکہ اگر فاعل کسی غایت کو وجود میں نہیں لانا چاہتا ہے تو اس صورت میں سِرے سے وہ غرض و غایت ہی کہلانے کی مستحق نہیں۔ مزید برآں جب کوئی فاعل کوئی قدم اُٹھاتا ہے تو اُس کے متعلق پوچھا جا سکتا ہے کہ اُس نے یہ قدم کیوں اُٹھایا ہے؟ اور بات

بالآخر غرض و غایت کی وضاحت ہی پر جا کر ختم ہوگی اور یہ دریافت کیا جائے گا کہ جب وجود و عدم کا درجہ فاعل کے نزدیک مساوی تھا تو ترجیح کا کیا باعث ہوا؟ اور کیوں؟ یہ چیز حیطۂ عدم سے نکل کر وجود کی سرحدوں میں داخل ہوئی۔

پھر علتِ غائی کے ساتھ چونکہ کوئی نہ کوئی امرِ خیر وابستہ ہے' اور وہی ترجیح کا باعث ہے' اِس بنا پر کہا جا سکتا ہے کہ اس کا حصول تو اَولیٰ اور خوب ہے اور اس کا فقدان نقص و عیب کا مقتضی ہے' لہٰذا اِس کے بغیر فاعل کامل ہونے والا نہیں۔

ممکن ہے' اِس پر کوئی کہہ دے' یہ بھی ہو سکتا ہے کہ فاعل اپنی غرض کی بِنا پر نہیں بلکہ دُوسروں کے فائدے کے پیشِ نظر کوئی قدم اُٹھائے۔ اِس صورت میں ظاہر ہے فعل و عدم برابر ہوگا۔ اور اس کی ذات فعل سے پہلے ناقص نہیں ٹھہرے گی۔ یہ مفروضہ اِس وجہ سے غلط ہے کہ اِس پر پھر وہی پہلا سوال وارِد ہوتا ہے کہ دُوسروں کو فائدہ پہنچانا خود اُس کی ذات کے لیے اَولیٰ ہے یا نہیں ہے؟ اگر اَولیٰ ہے تو فائدہ نہ پہنچانے کی صورت میں فاعل یقیناً اِس سے محروم رہے گا۔ اِس کا یہ مطلب ہوا کہ غایت بہر حال فاعل کو ایک گونہ کمال عطا کرتی ہے اور نقص و عیب سے بچاتی ہے۔ ہاں اگر علتِ فاعلی ایسی ہے کہ اُس کی ذات سے معلول کا فیضان و صدور خود بخود بغیر کسی غرض و غایت کے ہمیشہ ہوتا رہتا ہے' تو یہ البتہ بہترین اور اعلیٰ و ارفع حالت ہے۔ ورنہ جب علتِ فاعلی حرکت پذیر ہوگی' یا فاعل کوئی قدم اٹھائے گا' تو لامحالہ یہ تسلیم کرنا پڑے گا اِس کا کوئی محرک ہے' کوئی نئی کیفیت طاری ہوئی ہے' کوئی نئی شرط ابھری ہے' اور طبعیت و ارادہ میں تجدّد کا ظہور ہوا ہے۔ یا یوں کہیے کہ کوئی غرض و غایت سامنے آئی ہے' یعنی پوری صورتِ حال میں تبدیلی رُونما ہوئی ہے' ورنہ کوئی وجہ نہیں کہ عدم وجود کا خلعت پہن لے اور ثبات و قرار کی سطح پر فائز ہو جائے۔ اگر کسی نہ کسی نوعیت کے تجدّد کو نہ مانا جائے تو اس کا یہ معنی ہے کہ ہمیشہ عدم ہی عدم رہے گا اور کبھی بھی کوئی شے سطحِ وجود پر فائز نہ ہو سکے گی۔ کیونکہ اس صورت میں وہ مرجح ہی پیدا نہیں ہوتا جو وجودِ اشیا کا باعث و علت ہے۔ زیادہ تفصیل آگے آئے گی۔

علت بالذّات اور علت بالعرض

علل کی ایک اور تقسیم ہے اور وہ یہ ہے کہ کبھی علت بالذات ہوگی اور کبھی بالعرض۔

علت بالعرض دراصل مجازِ محض ہے ورنہ اصل علت تو کوئی دُوسری شے ہوتی ہے۔ اِسے علت اِس بِنا پر کہا جاتا ہے کہ جب یہ پائی جاتی ہے تو اِس کے نتیجے میں معلول بھی پایا جائے گا۔ جیسے مثلاً کوئی شخص چھت کا ستون گِرادے تو اُسے ہادمِ سقف کہا جائے گا۔ یعنی چھت گرانے والا۔ حالانکہ چھت اُس نے نہیں گرائی بلکہ یہ گری ہے اپنے ثقل یا بوجھ کی وجہ سے اور اُس شخص نے صرف ستون ہٹایا ہے جس کا لازمی نتیجہ یہ ہوا ہے کہ چھت اُپنے بار کی متحمل نہیں رہی' لہٰذا گر پڑی۔ اِسی طرح سقمونیا کے بارے میں کہا جاتا ہے کہ مبرّد ہے یعنی معدے کو ٹھنڈا کر دینے والا ہے۔ حالانکہ اس کا فعل صرف اِتنا ہی ہے کہ ازالۂ صفرا کا باعث ہوتا ہے۔ اُور صفرا ہی چونکہ وہ خلط ہے جس سے معدے کی حرارت قائم رہتی ہے۔ اِس لیے جہاں یہ زائل ہوئی' معدہ آپ سے آپ ٹھنڈا ہو گیا۔ اِس طرح گویا سقمونیا کی طرف تبرید کی نسبت محض مجاز ہے۔ اصل علت صفرا کا نہ ہونا ہے۔

☆☆☆

تقسیمِ سادس

غیر متناہی کی اَقسام

موجود کی ایک تقسیم یہ ہے کہ یہ متناہی اَور غیر متناہی کے خانوں میں منقسم ہے۔ غیر متناہی کی پھر چار قسمیں ہیں جن میں دو کا وجود تو پایا نہیں جاتا لیکن دو اَیسے ہیں کہ قیاس جنھیں تسلیم کرتا ہے۔ مثلاً حرکتِ فلک ایسی چیز ہے جس کی کوئی اِنتہا فرض نہیں کی جا سکتی۔ نہ اوّل نہ آخر۔ کیونکہ نہیں معلوم کب آغاز ہوا اَور کب یہ چکر ختم ہوگا۔ اِسی طرح اَرواح کا معاملہ ہے۔ اِن کا بھی شمار ناممکن ہے۔ قیاس یہ چاہتا ہے کہ غیر متناہی کی اِن دو قسموں کو مان لیا جائے۔ بخلاف اَجسام یا اَبعاد کے کہ ان کا غیر متناہی ہونا محال ہے۔ اِسی طرح علل کا غیر متناہی ہونا قرینِ فہم و اِدراک نہیں۔ کیونکہ اَجسام سب کے سب ایک ترتیب کے ساتھ پائے جاتے ہیں۔ اَور اَبعاد میں بھی تقدم و تاخر کا نظام موجود ہے۔ اَور اگر یہ صحیح ہے تو اِن کا اوّل و آخر بھی لامحالہ فرض کیا جائے گا۔ اِس لیے اِن پر کسی طرح غیر متناہی کا اِطلاق نہیں ہوسکے گا۔ حرکاتِ فلک کے بارے میں غلط فہمی پیدا نہیں ہونا چاہیے۔ اِن کو غیر متناہی اِس بِنا پر کہتے ہیں کہ یہ سب کی سب کسی وقت بھی ایک ساتھ پائی نہیں جاتیں۔ بلکہ اِن میں کی ہر ہر حرکت پیدا ہوتی اور مٹتی رہتی ہے۔ اِس طرح ترتیب و تعاقب کا گویا ایک ایسا بندھا ٹکا سلسلہ قائم ہے جو کبھی ختم ہونے والا نہیں۔ اَرواح جب جسمِ انسانی کو موت کے بعد چھوڑ دیں تو ان کو بھی متناہی نہیں مانا جا سکتا۔ یہ صحیح کہ یہ سب کی سب کہیں نہ کہیں ایک ساتھ پائی جاتی ہیں۔ مگر اِن میں ترتیب و نظام کا فقدان ہے۔ کوئی اِن میں مقدّم نہیں اَور کوئی متاخر نہیں۔ اِس لیے کہ تقدّم و تاخر تو اُس وقت پیدا ہوتا ہے جب یہ رُوحیں حدوث کا قالب اِختیار

کریں اور جسم کا لبادہ اوڑھ لیں۔ اِس سے پہلے یا بعد نہیں۔ اَبعادِ اَجسام اور علت و معلول کی بات دُوسری ہے۔ اِن کو تو بہر حال متناہی ہی ماننا جائے گا۔

اَبعاد متناہی ہیں

اَبعاد لامتناہی نہیں ہو سکتے۔ اِس پر ہم دو ہندسی دلائل پیش کرتے ہیں۔ اِن میں ایک یہ ہے۔ فرض کرو' ایک خط ''ز د'' ہے جو ''ز'' کی جانب سے لامتناہی ہے۔ اَب ہم ''الف ب'' کو ''ز'' کی جانب حرکت دیتے ہیں۔ ظاہر ہے' یہ ایسی حرکت ہے جو ممکن ہے۔ اِس کا نتیجہ یہ ہوگا کہ یہ خط اِس کے بالکل متوازی ہو جائے گا۔ اَب اگر موازات کی جہت سے اُس جہت کی طرف حرکت دیں گے جو اس کے قریب ہے تو ضروری ہے کہ یہ اِس کے پہلے نقطے کے مسامت و مقابل قرار پائے۔ پھر اس کے بعد اِس کے دُوسرے نقطوں کے خود بخود مسامت ہو جائے گا ...... یہاں تک کہ یہ تقابل و مسامتت دُوسری جانب کی موازات پر منتج ہو۔ اور یہ یوں محال ہے کیونکہ نہ تو یہ ممکن ہے کہ بغیر مسامتت کے موازات سے انحراف کیا جائے اور نہ یہ ممکن ہے کہ مسامتت فرض کی جائے۔ اِس لیے کہ مسامتت تو پہلے نقطے کی متقاضی ہے جس کے یہ مقابل ہیں۔ اور جو خط ہم نے غیر منتہی فرض کیا ہے' اُس میں پہلا نقطہ ہی کہاں ہے جو مسامتت فرض کی جا سکے؟ یہ استحالہ صرف اِس بِنا پر اُبھرا کہ ہم نے اَبعاد میں لامتناہی کو مان لیا۔ حالانکہ یہ صحیح نہیں۔

دُوسری دلیل

اَبعاد کے متناہی ہونے کی دُوسری دلیل یہ ہے کہ اگر کوئی خط غیر متناہی کھینچا جا سکتا ہے تو فرض کرو یہ خط ''الف ب'' ہے جس کی یہ شکل ہے۔ اِس خط کے غیر متناہی ہونے کے معنی یہ ہیں کہ یہ ''الف'' سے شروع ہوا ہے اور ''ب'' کی جانب الی غیر النہایہ بڑھتا چلا گیا ہے۔ اَب اگر ''د'' اور ''ب'' کے مابین کا فاصلہ متناہی ہے تو ہم اِس پر ''ز د'' کا اِضافہ کرتے ہیں۔ اِس کا یہ مطلب ہوگا کہ ''ز ب'' کا فاصلہ لازماً متناہی ہے۔ اِس کے بعد اگر قوّتِ واہمہ ''د ب'' کو کھینچ کر ''ز ب'' تک بڑھا دے تو دو صورتیں فرض کرنا ممکن



ہیں۔ یا تو یہ دونوں خط بغیر تفاوت و فرق کے الی غیر النہایہ رواں دواں رہیں گے یا نہیں رہیں گے۔ پہلی صورت اِس بنا پر محال ہے کہ اِس سے یہ لازم آئے گا۔ ایک خط جو نسبتاً قصیر ہے کثیر کے برابر ہے اور قلت و کثرت میں کوئی حقیقی فرق موجود نہیں۔ دوسری صورت کا مفہوم یہ ہوگا کہ ''دب'' کا فاصلہ چونکہ ''زب'' سے کہیں کم ہے لہٰذا یہ راستے ہی میں منقطع ہو جائے گا اور ''زب'' پر مشتمل خط برابر رواں دواں رہے گا۔ اِس صورت میں ''دب'' کے متناہی ہونے میں تو یوں شک نہ رہا کہ یہ اِنقطاع پذیر ہوا اور ''زب'' اِس بنا پر محدود و متناہی ٹھہرا کہ جس پر اِس کا اِضافہ ہم نے فرض کیا ہے وہ خود متناہی ہے یعنی ''زد'' اور متناہی پر جو اِضافہ ہوتا ہے وہ بھی متناہی ہوتا ہے۔ اِن دونوں ہندسی دلیلوں سے اَبعاد کا محدود و متناہی ہونا صراحتاً ثابت ہوتا ہے۔ اور یہی ہمارا مقصود بھی تھا۔

علل بھی متناہی ہیں

علل بھی غیر متناہی نہیں ہو سکتے کیونکہ علل و معالیل کا اگر ایک مرتب سلسلہ فرض کیا جائے تو لازماً اِس مجموعہ علل کو کسی نہ کسی ایسی علت پر ختم ہونا چاہیے جو معلول نہ ہو اور جب یہ سلسلہ علل و معالیل کسی ایسی علت پر جا کر ختم ہوگا تو لامحالہ علل کی ایک جانب یا طرف خود بخود متعین ہو گئی اور یہی اِس کے متناہی ہونے کا مطلب بھی تھا۔ لیکن فرض کرو یہ سلسلہ کسی علت پر ختم نہیں ہوتا بلکہ اِسی طرح جاری رہتا ہے تو سوال یہ ہے اگر اِس غیر منتہی سلسلہ و معالیل کو ایک مجموعے سے تعبیر کریں تو اِس کی بھی کوئی علت ایسی ہونا چاہیے کہ جو اِس میں داخل نہ ہو کیونکہ یہ مجموعہ علل و معالیل واجب تو بہر حال ہو نہیں سکتا۔ اِس لیے کہ یہ ایسے احاد کا مجموعہ ہے جو سب کے سب ممکن ہیں۔ لہٰذا ممکن ہوا اور ممکن ہونے کی صورت میں ایسی علت کی احتیاج ثابت ہوتی ہے جو اِس مجموعے کو خلعتِ وجود سے نوازے اور حیزِ عدم سے نکال کر وجود کی سطح پر فائز کرے۔ ممکن ہے کوئی صاحب یہ کہ دیں یہ علت خود اِس مجموعے میں داخل ہے۔ اِس کے جواب میں ہم کہیں گے کہ یہ خلافِ مفروض ہے جب ہم نے تمام علل اور معالیل کو ایک مجموعہ فرض کر لیا تو اَب جو بھی اِس کی علت ہوگی وہ اِس سے الگ ہوگی اور خارج میں علیحدہ اپنا وجود رکھے گی۔ دوسرے لفظوں میں اِس کا مطلب یہ ہوا کہ اِس مجموعے میں ایک طرف اور ایک پہلو بہر حال ثابت ہو گیا اور یہی ہمارا دعویٰ تھا۔

☆☆☆

تقسیمِ سابع

قوّت وفعل کا مفہوم

موجود کی ایک تقسیم یہ ہے کہ یا تو کوئی موجود بالقوہ پایا جاتا ہے اور یا بالفعل۔ یہاں قابلِ لحاظ نقطہ یہ ہے کہ قوّت وفعل کا اِطلاق کئی معنوں پر ہوتا ہے۔ ہم صرف اُن ہی معانی سے تعرض کریں گے جن کا تعلق ہمارے موضوع سے ہے۔ قوّت کا اِطلاق دو معنوں پر ہوتا ہے' یا تو یہ فعل سے متعلق ہوتی ہے اور یا اِنفعال سے۔ جب ہم کہتے ہیں' آگ میں پانی کو کھولا دینے کی بالقوہ صلاحیت ہے تو اِس سے مراد ایسی فاعلانہ صلاحیت ہے جس کی بِنا پر آگ کو ہم بالقوہ تسخین کا فاعل قرار دے سکتے ہیں۔ اِس کے برعکس جب ہم کہتے ہیں' موم یا شمع میں بالقوہ تشکیل پذیری کی صلاحیتیں پائی جاتی ہیں یعنی اِس میں لین (نرمی) اور لزوجت ہے تو اُس سے مراد ایسی صلاحیتوں کی طرف اِشارہ کرنا مقصود ہوتا ہے جن کا تعلق اِنفعالی کیفیتوں سے ہے۔

بالقوّہ کا ایک اَور اِستعمال

بالقوّہ اَور بالفعل کا ایک اَور اِستعمال بھی ہے۔ جو شے موجود اَور حقیقتاً حاصل ہو اُس کے بارے میں بھی کہا جاتا ہے کہ وہ بالفعل موجود ہے۔ یہ فعل پہلے فعل سے معنوں میں مختلف ہے۔ مثلاً مبداءِ اَوّل سے متعلق کہا جاتا ہے کہ تمام وجوہ میں وہ بالفعل موجود ہے اَور اِس میں کوئی شے بھی بالقوّہ نہیں۔ اِس کا مطلب یہ ہوتا ہے کہ جس جس پہلو اَور صفت کو اُس کی ذاتِ گرامی کے ساتھ

وابستہ ہونا چاہیے' وہ ہمیشہ سے حاصل و موجود ہے اَور کوئی حالت منتظرہ نہیں۔ اِس وضاحت سے ثابت ہوا' قوت و فعل کا پہلا اِطلاق اس کے بارے میں محال ہے۔ کیونکہ پہلے اِطلاق کا ماحاصل یہ ہوتا ہے کہ فاعل یا منفعل میں ایک شے فی الحال موجود نہیں۔ البتہ اس کے وجود کا اِمکان پایا جاتا ہے۔ لیکن کبھی کبھی بالقوۃ کے اِطلاق میں تسامح بھی ہوتا ہے۔ مثلاً جب ہم کہتے ہیں' فلاں شے بالقوۃ موجود ہے تو اِس کے معنی یہ ہوتے ہیں کہ گو فی الحال اس کا وجود نہیں مگر اس کا وجود ممکن ہے۔ یا جب ہم کہتے ہیں' خمر اُس عالَم میں بھی مسکر ہے جب کہ وہ خُم میں ہو' تو اِس کا مطلب صرف یہ ہوتا ہے کہ اس میں بہر حال اسکار کی صلاحیت ہے۔ اِسی طرح جسم کے بارے میں ہم کہہ سکتے ہیں کہ وہ منقسم ہے۔ اِس کا مفہوم یہ ہوگا کہ اِس میں اگرچہ فی الحال کوئی تقسیم پائی نہیں جاتی' تاہم اِس میں اِنقسام پذیری کی صلاحیت ضرور ہے۔ بالقوۃ کا اِستعمال' بہ اعتبار امکانِ حدوث کے' دو متعین احکام چاہتا ہے۔

اوّل: اِمکانِ حدوث اَور موضوع و محل

یعنی اِس طرح کا اِمکان ایک محل و مادّہ کا متقاضی ہے' جس میں یہ پایا جائے کیونکہ جب ہم کہتے ہیں' فلاں وصف بالقوۃ پایا جاتا ہے' تو اِس کا مطلب یہ ہوتا ہے کہ حدوث سے پہلے ایک مادّہ و محل موجود ہے جس میں یہ پہلے سے مضمر ہے۔ اِس کا یہ معنی بھی ہے کہ مادّہ اُولیٰ حادث نہیں بلکہ قدیم ہے۔ مادّہ و محل کی کیوں احتیاج ہے؟ اِس لیے کہ ہر حادث وجود سے پہلے بالقوۃ ہونے کی حیثیت سے اِمکانِ وجود کا حامل ہے۔ پھر اِس امکانِ وجود کی دو ہی صورتیں ممکن ہیں۔ یا تو اِس سے مقصود یہ ہوتا ہے کہ وہ شے فی نفسہٖ حاصل ہے اَور وجود و تحقق کے درجے پر فائز ہے' اَور یا یہ کہ لا شئے محض ہے' اَور اِس کا حدوث سے پہلے کہیں وجود ہی نہیں۔ اگر یہ مان لیا جائے کہ حدوث سے پہلے وہ لا شے ہے تو سِرے سے اِس کے حدوث کا اِمکان ہی ختم ہو جاتا ہے۔ اِس لیے کہ اس صورت میں اسے ممتنع کہنا چاہیے اَور اِس کا ممتنع ہونا اگر صحیح ہے' تو اِس کے حدوث کا تصور بھی نہیں کیا جاسکتا۔ اِسی کو استحالہ کہتے ہیں۔ لہٰذا دُوسری صورت صحیح ثابت ہوئی۔ یعنی اِمکانِ وجود امرِ حاصل سے تعبیر ہے۔ اَور اگر یہ درست ہے تو سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ یہ امر حاصل جوہر اَور قائم بالذات شے ہے۔ یا اپنے وجود کے لیے محل و موضوع کا منت پذیر ہے۔ ظاہر ہے' اِسے جوہر یا قائم بالذات

نہیں کہہ سکتے۔ کیونکہ یہ تو ایک وصف و عارض ہے جس کا قائم بالذات ہونا تصوّر میں نہیں آ سکتا۔ اس بنا پر ضروری ہے' اس کا موضوع و محل ہو کہ جس میں یہ پایا جائے۔ اور آئندہ تغیرات کو قبول کرے۔ مسئلے کی اس وضاحت سے ہمارا یہ دعویٰ ثابت ہو گیا کہ ہر ہر اِمکان حدوثِ محل و موضوع کا متقاضی ہے اور یہی مطلوب بھی تھا۔ اس کو مثالوں سے سمجھنے کی کوشش کرو۔ ہم کہتے ہیں' اس بچے کے لیے ممکن ہے کہ علم حاصل کرے۔ اِس صورت میں علم کا اِمکان اس بچے سے متعلق ہوا۔ یا کہتے ہیں' اس نطفے میں انسان بننے کی صلاحیتیں پائی جاتی ہیں۔ اِس کا یہ مطلب ہوا کہ اِنسانیت کا اِمکان ایک وصف ہے جو اس نطفے سے متعلق ہے۔ اِسی طریق سے ہوا کہ بارے میں ہم کہتے ہیں کہ یہ پانی میں تبدیل ہو سکتی ہے۔ یہ وصفِ تغیر و تحول بھی' ہوا کے ساتھ مخصوص ہے جو اِس کا موضوع و محل ہے۔

اَب اگر ہم یہ فرض کریں کہ کوئی حدوث پذیر شے موضوع و محل کے بغیر بھی ممکن ہے' تو یہ جملہ بالکل مہمل ہو جاتا ہے۔

☆☆☆

تقسیمِ ثامن

اِمکان، وجوب اَور اِمتناع

موجود واجب و ممکن کے دو خانوں میں بھی منقسم ہوتا ہے۔ اِس تقسیم سے ہماری مراد یہ ہے، موجود یا تو اَیسا ہوگا کہ اَپنے وجود میں غیر کا محتاج ہوگا یا نہیں ہوگا۔ غیر کے محتاج ہونے کے یہ معنی ہیں، اگر یہ غیر پایا جائے گا تو یہ بھی پایا جائے گا۔ اَور یہ غیر موجود ہوگا تو اس کا وجود بھی ناپید ہوگا۔ مثلاً کرسی ہی کو لو، اِس کو حیزِ وجود میں لانے کے لیے کتنی ہی چیزوں کی ضرورت ہے۔ پہلے اِس کے لیے لکڑی چاہیے، نجار یا مستری چاہیے۔ پھر اِس سے ایک غرض کا وابستہ ہونا بھی ضروری ہے۔ اَور اِسی طرح پہلے سے اِس کی ایک صورت اَور نقشہ بھی متعین ہونا چاہیے۔ اِن شرائط میں سے اگر ایک شرط بھی پائی نہیں جاتی تو کرسی کتمِ عدم سے لباسِ وجود میں آ ہی نہیں سکتی۔

جو موجود غیر کی احتیاج نہیں رکھتا، اس کا مطلب یہ ہے کہ یہ اپنے وجود و ثبوت میں غیر کی منت پذیریوں سے یکسر آزاد ہے۔ حتیٰ کہ اگر کوئی غیر نہ بھی پایا جائے تب بھی اِس کی ذات صفتِ وجود سے متصف ہوگی۔ اِس کے معنی یہ ہیں کہ خود اِس کی ذات اِس کے وجود کی ضامن و کفیل ہے۔

پہلی صورت کو ممکن کہتے ہیں اَور دُوسری کو واجب۔

اِس تقسیم کو ملحوظ رکھتے ہوئے ہم کہیں گے کہ ہر وہ شے، جس کا وجود اُس کی اپنی ذات کی وجہ سے ہو اَور غیر کو اِس میں کوئی دخل نہ ہو، واجب ہے۔ اَور ہر وہ شے جو غیر کی منت پذیر ہے، ممکن ہے، بشرطیکہ ممتنع نہ ہو۔ ممتنع وہ ہے جس کی ذات مانعِ وجود ہو۔ اِس طرح وجود کی تین قسمیں ہوئیں۔ ضروری الوجود، ضروری العدم اَور ممکن الوجود۔ ممکن الوجود کے لیے غیر کا تصور ضروری ہے۔ کیونکہ اگر یہ غیر اس کے وجود کا باعث نہ ہو تو اس کو واجب الوجود کہیں گے۔

اعتباراتِ ثلاثہ

مگر اِس غیر سے اِس کے تعلق کی نوعیت کیا ہے؟ اِس کو سمجھنے کے لیے تین اعتبارات کو ذہن ونظر کا ہدف ٹھہرانا چاہیے۔

اوّل۔ یہ کہ یہ غیر علت کی حیثیت سے پایا جاتا ہے۔اس صورت میں معلول واجباً پایا جائے گا۔کیونکہ علت لازماً معلول کو مستلزم ہے۔

ثانی۔ یہ کہ یہ غیر یا علت بسرے سے مفقود ہے۔اس وقت یہ ممتنع ہوگا۔کیونکہ اگر موجود ہو تو اِس کی دو ہی صورتیں ہو سکتی ہیں...... یا واجب الوجود یا ممکن الوجود۔

ثالث۔ یہ کہ یہ غیر مرجح کی حیثیت سے ہے۔یہ امکان ہے۔اِس کو اِس مثال سے سمجھنے کی کوشش کرو۔چار کی علت کیا ہے؟ دو اَور دو۔چنانچہ یہ دو اَور دو ایک ساتھ پائے جاتے ہیں تو چار کا منطوق وجوباً پایا جائے گا۔اَور اگر یہ نہیں پائے جاتے ہیں تو چار کا وجود بھی محال ہے۔یہ ایک نقطۂ نظر ہے۔فرض کرو' تم صرف چار کو دیکھتے ہو اَور اس کی علت کی طرف ملتفت نہیں ہوتے تو یہ اِمکان کی شکل ہے۔یعنی چار کا منطوق اس صورت میں نہ تو ضروری ہے کہ پایا جائے اور نہ یہی ضروری ہے کہ معدوم ہو۔اِس سے ثابت ہوا کہ ممکن الحصول جس کا وجود کسی علت پر موقوف ہے' آپ سے آپ نہیں پایا جاتا جب تک کوئی علت موجود نہ ہو۔جب یہ پائی جائے گی تب اس کو حاصل سمجھیں گے۔کیونکہ جب تک اس پر امکانِ صرف کی کیفیت طاری رہتی ہے' یہ حیزِ عدم سے باہر نہیں آتا۔اَور اُس وقت تک اسی میں رہے گا جب تک کوئی ایسی شے نہ پیدا ہو جو اس کے امکان کو ختم کردے اَور وجوب وجود میں بدل دے۔یہاں یہ بات جاننے کی ہے کہ یہ اِمکان جو زائل ہونے والا ہے' وہ نہیں جو اس کا ذاتی وصف ہے۔کیونکہ اس کو تو کسی طرح بھی زوال کی علت نہیں قرار دیا جاسکتا۔اِس امکان سے مراد اُن عام شرائط کا پایا جانا ہے جو اِس کو علت کے درجے پر فائز کردیں اَور کتمِ عدم سے نکال کر وجود کی روشنی میں لے آئیں۔

ایک اہم سوال' خُدا تعالیٰ کن معنوں میں عالَم کا خالق و فاعل ہے؟

اِس مرحلے پر ممکن کے متعلق ایک اہم اصل کا جاننا ضروری ہے۔اِس پر ایک بہت بڑا قاعدہ

اُور قانون مبنی ہے۔سوال یہ ہے' اگر عالم قدیم ہے تو آیا یہ ممکن ہے کہ یہ اللہ تعالیٰ کا فعل ہو؟ سوال یوں اُبھرتا ہے جب ہر ممکن اپنے وجود میں غیر کا منّت پذیر ہے اُور اس غیر کو فاعل کی حیثیت حاصل ہے تو اس صورت میں اِس عالم کا خالق و فاعل خدا تعالیٰ کی ذاتِ گرامی ہے یا نہیں؟

فاعل کا معنی بھی تشریح طلب ہے۔ اِس سے دو متعین مفہوم ذہن میں متبادر ہوتے ہیں۔

اوّل۔ فاعل وہ ہے جو کسی چیز کو احاطہ عدم سے نکال کر' وجود کی صفت سے مالا مال کرتا ہے۔ جیسے کوئی شخص مثلاً گھر کی تعمیر کرے۔ظاہر ہے' تعمیر سے پہلے یہ گھر موجود نہیں ہوتا۔

ثانی۔ فاعل سے مراد ایسی شے ہے کہ وجودِ شے اس سے وابستہ ہو۔ جیسے آفتاب کے ساتھ نُور۔اِس کو فاعل بالطبع سے تعبیر کرتے ہیں۔

کیا اللہ تعالیٰ کے بغیر یہ کارخانہ زِندہ رہ سکتا ہے؟

جو لوگ یہ سمجھتے ہیں' فاعل کے معنی احداث شے کے ہیں اُور یہ طبعی وابستگی اِس سلسلے میں کافی نہیں' اُن میں بعض نے یہ گمان کیا ہے کہ احدث کے بعد فاعل کی چنداں ضرورت نہیں۔ چنانچہ اُن کے نزدیک اگر محدث و فاعل نہ رہے' تب بھی یہ احداث قائم رہے گا۔ اِسی خیال کو بعض نے آگے بڑھایا ہے اُور یہاں تک کہنے کی جرأت کی ہے کہ معاذ اللہ اگر خدا تعالیٰ نہ رہے' تب بھی اِس سے عدم عالم لازم نہیں آئے گا۔ بلکہ یہ کارخانہ اس کے بعد بھی یوں ہی چلتا رہے گا۔ (اللہ تعالیٰ ان ظالموں کے وہم و قیاس سے کہیں بلند ہے)۔

اِس طرزِ اِستدلال کی خامیاں

اِن کے اِستدلال کی بنیاد دو چیزوں پر ہے۔ایک مثال پر اُور ایک دلیل پر۔مثال کا حاصل یہ ہے کہ مکان تعمیر کرنے والا اکثر مر جاتا ہے مگر اس کی تعمیر اس کی موت سے متاثر نہیں ہوتی بلکہ وہ جوں کی توں قائم رہتی ہے۔

دلیل کا منشا یہ ہے کہ معدوم کو تو واقعی ضرورت ہے ایک موجد کی' جو اس کے عدم کو وجود میں بدل دے اُور اس کو منصۂ شہود پر لائے؛ مگر جو شے موجود ہے' وہ ہر گز کسی موجد کی حاجت مند ہی نہیں۔ یہ مثال اور یہ دلیل دونوں غلط ہیں۔

مثال میں تو یہ غلطی پائی جاتی ہے کہ اس میں معمار کو خواہ مخواہ فاعل یا علت تصور کر لیا گیا ہے۔ حالانکہ اِس پر قیامِ بیت کی ذمے داریاں عائد نہیں ہوتیں۔ وہ تو محض مجاز اً علت ہے۔ اُور وہ بھی اِس بنا پر کہ اس نے بیت یا گھر کے اَجزا کو حرکت دی، بعض کو بعض کے ساتھ جوڑا اُور وابستہ کیا۔ لہٰذا قیامِ بیت معلول ہے۔ اُور اس کی علت یہ اجزاء مختلفہ کی ترتیب و تالیف ہے یا حرکت ہے جس پر اس کا قیام موقوف ہے، معمار نہیں۔ دُوسرے لفظوں میں چھت مثلاً اگر قائم ہے اُور بڑے بڑے شہتیر جن کو بالطبع نیچے کی طرف گرنا چاہیے، اگر سنبھلے ہوئے ہیں، تو اِس لیے کہ چونے اُور مسالے کی مضبوط دیواروں نے اِن کو تھام رکھا ہے۔ اب اگر یہ صورتِ حال نہ رہے تو مکان واقعی قائم نہیں رہے گا۔ خود دیواریں جو مٹی سے بنی ہیں، اِس بنا پر کھڑی ہیں کہ مٹی کی یبوست نے ان کو اُستوار کر رکھا ہے۔ اُور یہی یبوست اس اُستواری و بقا کی باعث و علت بھی ہے۔ چنانچہ اگر مٹی کی جگہ کوئی سیال یا نم دار چیز اِستعمال کی جاتی تو جونہی قالب ہٹایا جاتا، دیواریں دھم سے زمین پر آ رہتیں۔ معلوم ہوا کہ قیامِ بیت کی علت معمار نہیں بلکہ اس کی خاص ترتیب و تالیف ہے۔

اسی طرح باپ کو بیٹے کی علت یا فاعل قرار نہیں دیا جا سکتا کیونکہ اس کی حیثیت تو صرف یہ ہے کہ اس نے حرکتِ جماع کا ارتکاب کیا ہے اُور حرکت نے منی کو رحم میں پہنچایا ہے۔ اُور اگر منی سے انسان پیدا ہوا ہے تو اِس بنا پر کہ خود منی میں صورت کے ساتھ ساتھ ایسے معانی اُور صلاحیتیں پائی جاتی ہیں جو تولد پر منتج ہوتی ہیں۔ علاوہ ازیں اس کی زندگی کا سبب نفس ہے جو دائم الوجود ہے۔ اِس وضاحت سے مثال کی اچھی طرح تردید ہو جاتی ہے۔ دلیل میں یہ بل ہے کہ یہ حقیقت اگرچہ اپنی جگہ صحیح ہے کہ موجود کو موجد کی ضرورت نہیں، مگر اِس سے اِنکار نہیں کیا جا سکتا کہ اِس کو ایک قائم رکھنے والے اُور قدیم کی قطعی حاجت ہے۔

فاعلِ قدیم کی کیوں حاجت ہے؟ اِس کی وضاحت

اس دلیل کی تفصیل یوں ہے۔ فعل حادث کی دو صورتیں ہیں:

(۱) یہ کہ وہ اِس وقت موجود ہے۔

(۲) اُور یہ کہ اِس سے پہلے وہ موجود نہیں تھا۔

اسی طرح فاعل بھی دو حال سے خالی نہیں:

(۱) یہ کہ موجودہ حدوث کا تعلق اِس سے ہے۔

(۲) اَور یہ کہ اِس سے پہلے اِس کا تعلق اِس سے نہیں تھا۔

اس تجزیے کے بعد دیکھنا چاہیے کہ اِس فعلِ حدَوث کا تعلق فاعل سے کیوں پیدا ہوا؟ کیا جہتِ وجود اِس کا باعث ہے یا جہتِ عدم اِس کی علت ہے؟ تیسری شکل یہ ہے کہ یہ دونوں مل کر اِس کا سبب ہوں۔ جہتِ عدم کو علت اِس بِنا پر قرار نہیں دیا جاسکتا۔ کیونکہ عدم سابق کا فاعل سے کیا تعلق؟ ظاہر ہے' حالتِ عدم میں فاعل غیر موثر ہے۔ دونوں مِل کر اِس کا باعث یوں نہیں ہو سکتے کہ جب عدم کی حالت میں ہم نے فاعل کو غیر موثر ٹھہرا دیا تو اَب یہ دُوسرے جزِ وجود کے ساتھ مل کر شریکِ علت کیوں کر ہوسکتا ہے۔ لہٰذا صرف تیسری صورت باقی رہ جاتی ہے کہ فاعل کا تعلق جہتِ وجود سے ہو۔

ممکن ہے اِس پر کوئی یہ اعتراض کردے کہ صرف وجود کہہ دینا کافی نہیں' ایسا وجود جو مسبوق بالعدم ہے۔ یعنی پہلے نہیں تھا اَور اب ہے۔ اِس کا جواب ہم یہ دیں گے کہ اس تفریق سے نفسِ مسئلہ پر کوئی اثر نہیں پڑتا۔ کیونکہ حدوث کا مسبوق بالعدم ہونا صرف ایک واقعہ ہے۔ اِس حیثیت کو علت کی حیثیت حاصل نہیں۔ اِس کے معنی صرف یہ ہیں کہ ایک شے جس میں ذاتی عدم پایا جاتا تھا' اب لباسِ وجود میں جلوہ گر ہے اَور بس۔ اِس سے زیادہ عدم کو اَور کوئی اہمیت حاصل نہیں۔ اِس کا مطلب یہ ہے کہ ہر ہر محدث کو بہر حال عدم کے مرحلے سے گزرنا ہی ہے۔ یہ نہیں کہ عدم میں فی نفسہٖ موثریت ہے۔ یہی وجہ ہے' اگر کوئی فاعل یہ چاہے کہ اس مرحلۂ عدم سے گزرے بغیر کسی شئے محدث کو وجود میں لے آئے تو وہ ایسا نہیں کرسکتا۔ اِس سے ثابت ہوا کہ کسی شے کا عدم کے بعد وجود میں آنا کوئی اہمیت نہیں رکھتا۔ اہمیت صرف اس کو ہے کہ فاعل کی تاثیر کے حدودِ وجود واحدات سے متعلق ہیں۔ یعنی یہ تو فرض کیا جاسکتا کہ فاعل سے حدوث وتخلیق کا فعل ہی صادر نہ ہو۔ مگر یہ کہ فعل تو صادر ہو اَور شے عدم ونفی کے حجاب سے نکلے بغیر وجود کی روشنی میں آجائے' یہ البتہ ممکن نہیں۔ اِس کی وجہ یہ ہے' جب ہم ممکن کا لفظ بولتے ہیں تو اس سے یہی مراد ہوتا ہے۔ ورنہ عدم کے بعد جب ممکن' وجود کے حیز میں آتا ہے تب اس کا امکان ختم ہوجاتا ہے۔ اَور یہ لزوم ووجوب کا جامہ اختیار کر لیتا ہے۔ اِس صورت میں واقعی فاعل وخالق کی ضرورت نہیں رہتی۔ مگر جب تک فاعل کا تعلق وجود کی حیثیت سے ہے' اُس وقت تک موجود فاعل کی تاثیرات سے بے نیاز نہیں رہ سکتا۔ بلکہ ان تمام حالات میں اس کی وابستگی لازماً پائی جائے گی۔ جیسے شعاعِ نور آفتاب سے کبھی جدا نہیں ہوسکتی۔

جب تک شعاع رہے گی' آفتاب بھی رہے گا۔ اور جب تک آفتاب نہیں رہے گا تو شعاع بھی غائب ہو جائے گی۔ دراصل یہاں فاعل کی حیثیت اچھی طرح سمجھ لینے کی چیز ہے۔ جیسا پہلے ہم ذِکر کر آئے ہیں۔ اِس کی دو ہی صفتیں ہیں۔ اب جہاں تک اِس کے علت ہونے کا تعلق ہے' ظاہر ہے' اِن صفات کی روشنی میں دو ہی پہلو ذہن وفکر کی زد پر آ سکتے ہیں۔ یا تو یہ کہ کوئی شے اس سے علیحدہ ہے اَور اِس کا وجود اِس کا مرہونِ منت ہے۔ یا یہ شئے غیر' پہلے نہیں تھی' اَور اب فاعل کی وجہ سے پائی جاتی ہے۔ پھر سوال یہ ہے کہ دونوں صورتوں میں صحیح تر پہلو کیا ہے۔ ہمارے نزدیک فاعل کی علیت کے یہی معنی ہیں کہ شئے غیر کا وجود اس کی وجہ سے ہے اور بس۔ اِس شئے غیر کا پہلے نہ ہونا اِس کے دائرہ علیت میں داخل نہیں۔ کیونکہ جب یہ شے نہیں تھی تو اِس کی سیدھی سادی وجہ یہ ہے کہ اُس وقت شرائطِ علت کا فقدان تھا۔ گویا یہاں سوال علت وفاعل کا نہیں' عدمِ علت کا ہے۔ جیسے کوئی شخص اگر کسی شے کا اِرادہ ہی نہیں کرے گا تو یہ شے کبھی بھی معرضِ ظہور میں نہیں آ سکے گی۔ بشرطیکہ اس کا تعلق ارادے سے ہو۔ لیکن جب یہ شخص اِرادے کو جنبش دے گا تو یہ شئے مراد فوراً سطحِ وجود پر اُبھر آئے گی۔ اِس کا مطلب یہ ہوا' یہ مجرد اِرادے کی کرشمہ سازی ہے کہ شے حاشیہ اِمکان سے نکل کر' وجود کی سرحد میں داخل ہوئی۔ اس صورت میں یہی کہا جائے گا' فاعل اِس حیثیت سے فاعل ہے کہ اس نے ارادے کو تحریک دی نہ یہ کہ اُس کی فاعلیت میں عدم کو کوئی دخل ہے۔ اِس سلسلے میں ایک نکتہ ہے اَور وہ یہ ہے کہ وجودِ شے اَور چیز ہے اَور اس کا ہونا یا صیرورت شئے دیگر ہے۔ اِسی طرح کسی شے کا علت وفاعل ہونا ایک چیز ہے اَور اُس کا فاعل وعلت کی شکل اختیار کر لینا اِس سے مختلف معنیٰ کا حامل ہے۔ اِس کا مطلب دُوسرے لفظوں میں یہ ہوا' جب ہم یہ کہتے ہیں کہ یہ شے پہلے نہیں تھی اَور اَب موجود ہو گئی تو اِس کا تقابل دراصل ایسے فاعل وعلت سے ہوتا ہے جس کا پہلے وجود نہیں تھا۔ اَور جب مطلق موجود کا لفظ اِستعمال کرتے ہیں تو اس کا مقابل فاعل ہوتا ہے۔ اس تجزیے سے فعلِ خلق کا معنیٰ صاف ہو جاتا ہے۔ جو شخص یہ سمجھتا ہے' اِس سے مراد عدم سے کسی شے کو وجود میں لانا ہے' وہ فاعل وخالق کے معنیٰ یہ قرار دے کہ پہلے اس کو علیت کی حیثیت حاصل نہیں تھی اَور اب وہ علت ہے۔ اَور جو یہ سمجھتا ہے کہ فعل وخلق سے مقصود اس سے زیادہ نہیں کہ یہ شے اپنی زندگی اَور وجود میں اس کے ساتھ وابستہ ہے' وہ اس کو اِسی حیثیت سے فاعل مانے' صیرورت کی حیثیت سے نہیں۔ کیونکہ یہ صیرورتِ وجود شئے مستزاد ہے۔

جب علت کی اِس قدر وضاحت ہو چکی تو اَب یہ جاننا باقی رہ گیا کہ یہ علت کئی طرح کی ہو سکتی

ہے۔ اگر علت دوام و بقا کی ہے تو فاعل بھی قدیم و مدیم ہوا' اگر وقتی ہے تو فاعل بھی وقتی و آنی ٹھہرا۔ یعنی وہ فاعل ہے تو علت بھی ہے۔ اُور اگر علتِ دائمہ ہے تو فاعل مدیم بھی ہے مشکل یہ ہے' عوام اِس باریک فرق کو محسوس نہیں کرتے کہ وجود و صیرورت' دو مختلف حقیقتیں ہیں۔ یہی سبب ہے کہ یہ اس پر تخیلات واعتراضات کی بے بنیاد عمارت کھڑی کر دیتے ہیں۔ ورنہ ہماری اِس توضیح کا لازمی نتیجہ کیا ہے کہ معلول دوام کی صورت میں اپنے تمام احوال میں علت سے مستغنی نہ ہو' جس کا صاف صاف مفہوم یہ ہے کہ اگر علت معدوم ہو جائے تو معلول اُور فعلِ خلق کا بھی وجود نہ رہے۔ اُور اگر معلول قدیم اُور باقی رہنے والا ہو تو فعل کو بھی قدیم قرار دیا جائے۔ کیونکہ اس کا تعلق فاعل سے صرف وجود کی حیثیت سے ہے۔ اِس حیثیت سے نہیں کہ پہلے یہ معدوم تھا اُور اَب موجود ہے۔

☆☆☆

مقالۂ ثانیہ

واجبُ الوجود اَور اس کے لوازم

اِس سے پہلے ہم موجود کی دو قسموں کے بارے میں تفصیلات بیان کر چکے ہیں، جن کا ماحصل یہ ہے: موجود یا تو ایسا ہوگا کہ غیر سے اس کی وابستگی اس نوعیت کی ہوگی کہ اگر یہ غیر رہے تو یہ رہتا ہے، اَور یہ معدوم ہو جائے تو اس کا بھی انعدام لازم آتا ہے۔ اَور یا اِس کی نوعیت اِس طرح کی نہیں ہوگی۔ پہلی صورت ممکن کی ہے۔ دُوسری صورت کو واجبُ الوجود سے تعبیر کرتے ہیں۔ واجبُ الوجود کیا ہے؟ اِس کو سمجھنے کے لیے ضروری ہے کہ اِس کے لوازم پر غور کر لیا جائے۔ یہ کل بارہ ہیں۔

(۱) واجبُ الوجود کبھی عرض نہیں ہوتا

یہ کبھی بھی عرض نہیں ہوسکتا۔ کیونکہ عرض کا تعلق جسم سے ہے اَور جسم فانی ہے۔ لہٰذا عرض ماننے کی صورت میں اِس کو بھی فانی ماننا پڑے گا۔ حالانکہ ہم اسے واجبُ الوجود تسلیم کر چکے ہیں...... اَیسا واجبُ الوجود جس کا غیر کی بقا و فنا سے کوئی تعلق نہیں۔ مزید برآں عرض ممکن ہے اَور ممکن غیر کی احتیاج رکھتا ہے۔ گویا دونوں میں علت و معلول کا رشتہ قرار دیا جائے گا۔

(۲) یہ جسم بھی نہیں ہوسکتا

اِس کو جسم سے تعبیر کرنا بھی غلط ہے۔ کیونکہ ہر ہر جسم مقدار و کمیت کے اعتبار سے مختلف اَجزا

میں منقسم ہوتا ہے۔ اِس لیے اگر فرض کیا جائے کہ یہ اَجزا پائے نہیں جاتے تو اِس کا نتیجہ یہ ہوگا کہ یہ مجموعہ اَجزا بھی معدوم ہو جائے گا۔ اِس سے پہلے ہم بتا چکے ہیں کہ ہر ہر مجموعہ معلل بہ اَجزا ہوتا ہے۔ لہٰذا واجبُ الوجود کے لیے یہ اَمر جائز نہیں کہ وہ بھی اَجزا سے مرکب ہو۔ مرکب کیا ہے؟ اِس کو اِس مثال سے سمجھنے کی کوشش کرو۔ ہم جب کہتے ہیں کہ روشنائی موجود ہے تو اِس کا مطلب کوئی مفرد شے نہیں ہوتا۔ بلکہ یہ ہوتا ہے کہ یہ سیاہی، صوف اَور ایک خاص قسم کے نمک سے مرکب ہے۔ یہ سب اَجزا علت کہلائیں گے اَور روشنائی معلول۔ یہی حال ہر ہر مرکب کا ہے۔ اِس کے اَجزا اَور اِس میں علت و معلول کا رِشتہ ہوتا ہے۔ واجبُ الوجود اِس بِنا پر بھی جسم نہیں ہو سکتا کہ جسم کے بارے میں یہ ثابت شدہ حقیقت ہے۔ یہ ہیولا و صورت سے ترکیب پاتا ہے۔ اَب اگر ہیولا نہ رہے تو جسم کا وجود بھی نہیں رہے گا۔ اِسی طرح اگر صورت معدوم ہو جائے، تب بھی اِن کے باقی رہ جانے کی کوئی صورت نہیں۔ حالانکہ ہم نے اسے واجبُ الوجود مان رکھا ہے، جس کے صاف صاف معنی یہ ہیں کہ اِس پر کبھی بھی عدم و نفی کی حقیقتیں طاری ہونے والی نہیں۔ اَور کسی غیر کے عدم سے اِس کی ذات کو کوئی گزند نہیں پہنچ پاتا۔

(۳) صورت بھی نہیں ہو سکتا

واجبُ الوجود صورت کے مانند بھی نہیں ہو سکتا کیونکہ اِس کا تعلق بہر حال ہیولے سے ہے۔ اگر ہیولا پایا جاتا ہے تو اس کا وجود بھی تسلیم ہے اَور نہیں پایا جاتا ہے تو اس کا بھی وجود نہیں۔ اِس کو ہیولا بھی نہیں کہا جا سکتا۔ کیونکہ وہ محل صورت ہے۔ لہٰذا جب بھی پایا جائے گا، صورت کے ساتھ پایا جائے گا۔ اَور عدم صورت اِس کے عدم کو مستلزم ہوگی۔ کیونکہ اِن دونوں میں جو تعلق ہے، وہ یہی ہے کہ اپنے وجود میں غیر سے وابستہ ہے۔

(۴) اس کی انیت و ماہیت کا اِتحاد

اِس کی انیت و ماہیت میں کوئی فرق پایا نہیں جاتا۔ یعنی اِس کا وجود اَور اِس کی ماہیت ایک ہی ہے، دو نہیں۔ اِس سے قبل یہ بحث گزر چکی ہے کہ ماہیت و انیت دو مختلف چیزیں ہیں۔ انیت کا مطلب یہ ہے کہ ماہیت کے لیے بمنزلہ ایک عارضِ زائد کے ہے۔ اَور ہر ہر عارض سے متعلق یہ

طے شدہ بات ہے کہ وہ معلول ہے۔ کیونکہ اگر وہ معلول نہ ہو بلکہ بذاتہ موجود ہو تو غیر کے لیے بمنزلہ عارض کے کیونکر ہو سکتا ہے؟ اِس سے ثابت ہوا کہ یہ غیر کے ساتھ وابستہ ہے۔ کیونکہ اس کے سوا اِس کا اپنا کوئی وجود ہی نہیں۔ اِس مرحلے پر سوال یہ اُبھرتا ہے کہ وجودِ ماہیت کی علت کون ہے؟ کیا اِس کی اپنی ذات یا کوئی غیر؟ اگر کوئی غیر ہے تو وجود کی حیثیت ایک عارضِ معلول کی ہوئی۔ اِس صورت میں اِس کا واجبُ الوجود ہونا ممکن نہیں۔ دُوسری صورت یہ تھی کہ ماہیت اپنی علت آپ ہو۔ یہ بھی محال ہے کیونکہ عدم تو کسی طور سے بھی وجود کی علت نہیں ہو سکتا۔ اِس کو ہم عدم سے اِس بنا پر تعبیر کرتے ہیں کہ ماہیت بہرحال اِس وجود سے پہلے معدوم ہو گی۔ اور جب یہ معدوم ہو گی تو اس صورت میں اس کو وجود کی علت کیونکر تسلیم کیا جا سکتا ہے۔ اور اگر یہ معدوم نہیں تھی؛ بلکہ موجود تھی؛ تو اس دُوسرے وجود کی احتیاج کے کیا معنیٰ؟ پھر اس وجود کے بارے میں بھی یہ سوال اُبھرے گا کہ اگر اِس کی حیثیت ایک عارض کی ہے تو یہ کہاں سے عارض ہوا اور کیوں کر اِس کے ساتھ اِس نے وابستگی اختیار کی۔ غرض اِس تجزیہ و تحلیل سے ثابت ہوا کہ واجبُ الوجود کے وجودِ انی اور ماہیت میں دوئی اور ثنویت نہیں۔ بلکہ جو اِس کی ماہیت ہے؛ وہی اِس کی انیت بھی ہے۔ خاص طور پر یہ حقیقت بھی نظر و بصر کے سامنے آئی کہ واجبُ الوجود؛ کائنات کی کسی چیز سے مماثلت نہیں رکھتا۔ کیونکہ اِس کے سِوا جو کچھ بھی ہے؛ دائرۂ اِمکان سے باہر نہیں۔ اور ممکن کی یہ خصوصیت ہے کہ اِس کی ماہیت و انیت میں اِختلاف اور دُوئی ہے۔ اِس کی ماہیت اَور ہے اور وجود اَور۔ وہ بھی اپنا نہیں بلکہ واجبُ الوجود کی بخشش کا نتیجہ و ثمرہ۔

(۵) غیر سے تعلق کی نوعیّت

اِس کا تعلق غیر سے اِس اَنداز کا نہیں ہو سکتا کہ غیر اس کی علت ہو اَور یہ اس غیر کی علت ہو۔ کیونکہ تعلق کی یہ نوعیت تو یونہی محال ہے۔ لہٰذا واجبُ الوجود کے لیے تو بطریقِ اُولیٰ محال ہونا چاہیے۔ مثلاً ''ب'' کو اگر ''ج'' کی علت قرار دیا جائے تو ''ج''، ''ب'' کی علت قرار پائے گی۔ اِس صورت میں ''ب'' کو ''ج'' سے پہلے ہونا چاہیے اَور ''ج'' کو بربنائے علت ''ب'' سے پہلے ہونا چاہیے۔ اِس کا یہ مطلب ہے کہ اِن میں ہر ایک کو ماقبل سے قبل ہونا چاہیے۔ ظاہر ہے؛ یہ صورت قطعی باطل ہے۔

(۶) کیا یہ تضایف ہے؟

یہ بھی ممکن نہیں کہ ذاتِ باری کا تعلق غیر سے تضایف کی شکل میں ہو، علیت کی صورت میں نہ ہو، جیسے مثلاً دو بھائیوں میں ہوتا ہے۔ کیونکہ اگر عدم غیر خود اِس کے عدم و نفی کو مستلزم نہیں ہے تو معلوم ہوا کہ ان میں سرے سے کوئی تعلق ہی نہیں ہے۔ حالانکہ اِس کو ہم بالکل جائز ٹھہراتے ہیں کہ غیر واجبُ الوجود، واجبُ الوجود سے متعلق ہو۔ کیونکہ معلول علت سے بہرحال متعلق ہوتا ہے۔ اگرچہ علت معلول سے بے نیاز ہو۔ اَور اگر عدم غیر اِس کے عدم کو مستلزم ہے تو اِس کا یہ معنی ہے کہ یہ ممکن ہے، واجبُ الوجود نہیں۔ کیونکہ ہر وہ شے جو غیر پر مبنی ہو، ممکن کہلاتی ہے۔

اَب یہ ممکن دو ہی اَنداز سے پایا جائے گا۔ یا تو صرف یہی غیر اِس کی علت ہوگا اَور یا پھر اِس کے علاوہ بھی کچھ چیزوں کو اِس کی علیت میں دخل ہوگا۔ اِس صورت میں یہ سب مل کر علت ٹھہریں گی اَور یہ اِن سب کا معلول قرار پائے گا۔ ظاہر ہے، ممکن کے یہ دونوں پہلو وجوبِ وجود کے منافی ہیں۔

(۷) کیا دو واجبُ الوجود ہو سکتے ہیں؟

یہ بھی جائز نہیں کہ دو چیزیں اس طرح سے ہوں کہ دونوں کو واجبُ الوجود قرار دیا جائے؛ دونوں مستقل بالذات ہوں اَور دونوں ایک دُوسرے سے بے نیاز ہوں۔ اِس سے باری تعالیٰ کا ند یا شریک ہونا لازم آتا ہے۔ اَیسا ہونا کیوں جائز نہیں؟ اِس لیے کہ دو ہی صورتیں ذہن و فکر کی زد پر آ سکتی ہیں۔ یا تو یہ دونوں چیزیں ہر ہر اعتبار سے متشابہ ہوں، یا مختلف ہوں۔ متشابہ کی صورت میں یہ اشکال اُبھرتا ہے کہ پھر اِن میں تعدّد کیونکر تسلیم کیا جائے گا اَور اِن کو دو دو کس لحاظ سے کہا جائے گا؟ اِس سے پہلے ہم اِس حقیقت کو بیان کر چکے ہیں کہ سوادین (دو سیاہیوں) کا محل واحد میں ایک ہی کیفیت کے ساتھ پایا جانا محال ہے۔ کیونکہ کلی جب بھی حاصل ہوگی اَور صفت وجود سے متصف ہو گی، ضروری ہے کہ کسی فعل یا عارض کی وجہ سے ہو۔ اَب اگر اِن دو چیزوں کو فعلِ عارض کی بِنا پر باہم مختلف تصور کیا جائے تو اِس میں بھی استحالہ پایا جاتا ہے۔ کیوں کہ جہاں تک فعل یا عارض کا تعلق ہے، ان کا ذاتِ کلی کی حقیقت میں کوئی دخل نہیں ہوتا۔ جیسے کہ انسانیت کا حیوانیت کے حیوانیت ہونے میں کوئی دخل نہیں۔ ہاں یہ دخل اُس وقت متصوّر ہوگا جب یہ کلی چیز وجود میں آئے گی۔ لیکن

یہ اُس وقت ہوتا ہے جب یہ عارض نفسِ ماہیت وغیرہ سے زائد ایک شے ہو۔ لیکن اگر ماہیت و انیت میں کوئی فرق نہ ہو' جیسا کہ ذاتِ باری کے معاملے میں ہے' اَور یہ فصل ماہیت میں داخل نہ ہو' اَور چونکہ ماہیت میں داخل نہیں' اِس لیے انیت میں بھی اِس کا کوئی دخل نہ ہو' تو اِس کا یہ مطلب ہوا کہ واجبُ الوجود اِن دونوں کی احتیاج سے بے نیاز ہے۔ اَور اِن کے بغیر بھی واجبُ الوجود کہلائے جانے کا مستحق ہے۔ اِس صورت میں فصل و عارض لغو ٹھہرے۔ ایک صورت یہ ہوسکتی ہے کہ واجبُ الوجود فصل و عارض کے بغیر واجبُ الوجود نہ ہو۔ مگر اِس کے یہ معنی ہوں گے کہ یہ دونوں چیزیں واجبُ الوجود کے مفہوم میں داخل ہیں۔ یہ اِس لیے محال ہے کہ ذاتِ باری پر اِس کا اِطلاق نہیں ہو پاتا۔ کیونکہ یہ صورتِ حال اُس وقت پیدا ہوتی ہے جب ماہیت و وجود' دو مختلف حقیقتیں ہوں' اَور یہاں یہ معاملہ نہیں۔

(۸) صفتِ زائدہ اَور واجبُ الوجود

واجبُ الوجود کے لیے کسی صفتِ زائدہ کا تصور بھی ممکن نہیں' کیونکہ اگر کوئی صفتِ زائدہ پائی جاتی ہے تو اِس کی دو ہی صورتیں فکر و ذہن کے آئینے میں مرتسم ہوسکتی ہیں۔ یا تو یہ صفت ایسی ہوگی کہ ذاتِ واجبُ الوجود اِس سے تقوم پذیر ہوگی' یا نہیں۔ اگر اِس طرح تقوم پذیر ہو کہ اِس کے عدم پر' خود ذات کا عدم منتج ہو تو اِس کے یہ معنی ہوئے کہ اِس کا تعلق غیر سے قائم ہوا اَور یہ ذات مرکب قرار پائی' مرکب بھی اِس انداز کی کہ جب تک تمام اَفراد نہ پائے جائیں' خود اِس کا تحقق نہ ہوسکے۔ اَور ہر ہر مرکب کے بارے میں یہ طے شدہ بات ہے کہ لازماً وہ معلول ہوتا ہے' جیسا کہ اِس سے پہلے گزر چکا ہے۔

دُوسری صورت یہ تھی کہ اِس کے عدم سے ذات کا عدم لازم نہ آئے۔ اِس کا یہ مطلب ہے کہ اِس کی حیثیت عرضیت کی ہوئی۔ جیسے انسان میں صفتِ علم ہے۔ یہ بھی محال ہے۔ کیونکہ ہم بتا چکے ہیں کہ ہر ہر صفتِ عرضی' معلول کی متقاضی ہوتی ہے۔ اَب یہ علت اگر ذاتِ واجبُ الوجود ہے' تو اِس میں یہ اشکال اُبھرتا ہے کہ ایک ہی ذات فاعل بھی ہوتی ہے اَور قابل بھی۔ حالانکہ اِس کے فاعل ہونے کے معنی یہ ہیں کہ قابل نہیں ہے۔ اَور قابل کا مطلب یہ ہے کہ فعل سے بے گانہ ہے۔ کیونکہ یہ دو مختلف صفتیں ہیں' قبول ہوگا تو فعل نہیں ہوگا۔ اَور فعل ہوگا تو وصفِ قبول نہیں پایا جائے

گا۔ علاوہ ازیں اِس سے ذاتِ باری میں کسی حدتک کثرت فرض کرنا پڑے گی۔ اُور ہم کھول کر اِس حقیقت کو بیان کر چکے ہیں کہ واجبُ الوجود کی ذاتِ گرامی کثرت سے مبرا ہے۔ کیونکہ کثرت کی صورت میں یہ ماننا پڑے گا کہ مجموعہ معلول ہے اور اس کے اَجزا و احاد علت ہیں۔

طبعیات کی بحث میں ہم یہ بتائیں گے کہ جسم اَزخود متحرک نہیں ہوتا۔ اُور یہ کہ کسی چیز کا ایک ہی پہلو سے محرک و متحرک ہونا محال ہے۔ یعنی فاعل کی حیثیت قابل کی نہیں۔ بلکہ جسم کی حیثیت قابل کی ہے' اُور اِس کا فاعل خارج میں الگ اپنا وجود رکھتا ہے۔ جیسے مثلاً کوئی شخص مادّے کو اُوپر کی طرف اُچھال دے' یا متحرک کر دے۔ اِس صورت میں حرکت پذیر شے اَور ہے اُور حرکت پیدا کرنے والی اَور۔

کبھی کبھی یہ بھی ہوتا ہے کہ قابل تو ہیولا ہوُ اُور فاعل صورت ہو جیسے کوئی چیز مثلاً نیچے کی طرف لڑھکے یا گرے۔ اِس صورت میں بلا شبہ فعل اُور قبول کا ایک ہی جسم یا شے میں اکٹھے ہوجانا ممکن ہے۔ مگر یہ اجتماع صرف مادیات ہی میں ممکن ہے کہ جہاں صورت کو فاعل کی حیثیت حاصل ہوُ اُور مادّہ قبول کے وصف سے متصف ہوُ ذاتِ واجبُ الوجود کے معاملے میں یہ منطق چلنے والی نہیں اگر صفتِ زائدہ سے اس کی ذات تقوم پذیر نہیں۔ بلکہ یہ اِس کا غیر ہے۔ تو اِس صورت میں اِس کا تعلق غیر سے قائم ہوا۔ اُور وہ بھی اِس طرح سے کہ اگر یہ غیر پایا جاتا ہے تو اِس کا بھی وجود ہے' اُور نہیں پایا جاتا تو اِس کا بھی وجود نہیں۔ یعنی یہ متعلق بالغیر ٹھہرا۔ اُور متعلق بالغیر کا معلول ہونا ثابت شدہ حقیقت ہے۔ کیونکہ جب یہ متعلق بالغیر ہوگا تو لامحالہ اس غیر سے مستغنی یا بے نیاز نہیں رہ سکے گا۔ حالانکہ ذاتِ واجبُ الوجود کے بارے میں ہم یہ تسلیم کر چکے ہیں کہ وہ اِس نوع کے جملہ تعلقاتِ احتیاج سے بلند و پاک ہے۔ اُور خود اس کی ذات ہی آپ اپنی توجیہ و تعلیل ہے۔ کیونکہ جب ہم اِس کو واجبُ الوجود کہتے ہیں تو یہی ہمارا منشا ہوتا ہے کہ اس کی ذات کی توجیہ کے لیے اس کی ذات سے باہر جانے کی ضرورت نہیں۔

(۹) اُس کی ذات ہر نوَع کے تغیّر سے پاک ہے

تغیّر بھی ایسی صفت ہے جو واجبُ الوجود میں پائی نہیں جاسکتی۔ کیونکہ تغیّر کے معنی یہ ہیں کہ ذاتِ باری میں کوئی ایسی کیفیت اُبھری ہے جو اِس سے پہلے موجود نہیں تھی۔ لہٰذا یہ حادث ہوئی۔

اُور حادث ایک سبب چاہتا ہے۔ اُن دلائل کی روشنی میں جو گزر چکے ہیں، غیر ذات اِس کا سبب ہو نہیں سکتا۔ اُور ذات کو اِس بنا پر علت وسبب ماننا مشکل ہے کہ اَیسا مان لینے کی صورت میں اس کو ذات سے متاخر نہیں ہونا چاہیے۔ کیونکہ جو شے ذات کے ساتھ پائی جائے گی، اُس میں تاخر فرض نہیں کیا جاسکتا۔ حالانکہ ہم اِس کو متاخر تسلیم کر چکے ہیں۔ پھر جو فاعل ہے، وہ قابل کیونکر ہوسکتا ہے؟ اِس سے معلوم ہوا کہ اُس کی ذات میں کوئی شے، کسی شے یا کیفیت کا سبب و باعث نہیں ہو سکتی۔

(۱۰) واحد سے واحد ہی صادِر ہوتا ہے

واجبُ الوجود کےلیے یہ بھی ضروری ہے کہ بلاواسطہ اس سے ایک ہی شے صادر ہو۔ اُور وسائط و ترتیب البتہ کثرت وتعدّد کی موجب ہو۔ کیونکہ اس کے بارے میں یہ حقیقت ثابت شدہ ہے کہ وہ واحد ہے اُور کسی نوعیت اُور پہلو سے اِس میں کثرت پائی نہیں جاتی۔ کیوں نہیں پائی جاتی؟ اس لیے کہ کثرت تعبیر ہے کثرتِ اَجزا سے جن سے کہ ایک جسمِ مولف ترکیب پاتا ہے، یا کثرت عبارت ہے اِس سے کہ ایک شے ایسے دو اُمور میں منقسم ہو کہ ان میں کا ہر ایک دُوسرے کا محتاج ہو، اُور مستقل بالذات نہ ہو۔ جیسے صورت و ہیولا ہے یا وجود و ماہیت ہے، اُور پہلی بحثوں میں ہم بتا آئے ہیں کہ ذاتِ باری اِن تمام قسم کی کثرتوں سے پاک ہے۔ اِس بنا پر صرف ایسی وحدت اِس کے حق میں ثابت ہوتی ہے جو ہر پہلو سے مکمل ہو۔ اُور جب اِس کا واحد بہر جہت ہونا معلوم ہوگیا تو ظاہر ہے، اِس طرح کے واحد سے صرف واحد ہی کا صدور ہوسکتا ہے، تعدّد و کثرت کا نہیں۔

علاوہ ازیں فعلِ واحد اُس وقت مبدل بہ کثرت ہوتا ہے جب محلِ فعل مختلف ہو یا آلۂ فعل دُوسرا ہو۔ اُور یا پھر ذاتِ فاعل میں کوئی اُور سبب یا علت اُبھری ہو۔ اُور ذاتِ باری کے بارے میں ان میں کوئی احتمال بھی باور نہیں کیا جاسکتا۔

واحد سے واحد کے سوا اُور کوئی چیز صادر نہیں ہوتی۔ اِس کی دلیل یہ ہے کہ فرض کرو، ہم ایک شے کو ایک دُوسری شے پر آزماتے ہیں۔ اُور دیکھتے ہیں کہ اِس سے اِس میں سخونت پیدا ہوگئی ہے۔ پھر اِسی کو ایک دُوسری چیز پر آزماتے ہیں تو دیکھتے ہیں کہ اِس کے نتیجے میں اِس میں برودت پیدا ہو گئی ہے۔ اِس سے ہم یہ نتیجہ نکالتے ہیں کہ یہ دونوں چیزیں باہم مختلف ہیں۔ کیونکہ اگر اِن میں اِختلاف پایا نہ جاتا اُور پورا پورا تماثل ہوتا تو نتائج بھی مختلف نہ ہو پاتے۔ اِس سے ثابت ہوا کہ

دو متماثل اشیا سے مختلف نتائج و افعال کا صدور محال ہے۔ اور اگر یہ صحیح ہے تو ذاتِ واحد سے تو بطریقِ اُولیٰ اختلاف و تعدّد کا صدور نہیں ہونا چاہیے۔ کیونکہ جب ایک چیز کا صدور متماثل اَشیا سے بعید و محال ہے، تو ایک ذات سے تو کہیں زیادہ بعید اور محال ہونا چاہیے۔ ذاتِ باری سے یہ مماثلت ظاہر ہے محض مجازی ہے، اور تفہیم کی غرض سے ہے۔ بتانا صرف یہ مقصود ہے کہ جب اِس مماثلت میں ہم فرض کرتے ہیں کہ اِن دو متماثل اشیا کے امرات مختلف نہیں تو یہاں بھی اُس کی ذات کے معاملے میں اس پہلو کو ملحوظ رکھنا چاہیے۔

(۱۱) واجبُ الوجود جوہر بھی نہیں

جس طرح واجبُ الوجود کو عرض نہیں کہہ سکتے، اُسی طرح اس پر جوہر کا اِطلاق بھی نہیں ہوسکتا اگرچہ اِس کو قائم بالذات تسلیم کیا جاتا ہے۔ اور کہا جاتا ہے کہ اِس کا محلِ امکان سے کوئی تعلق نہیں، کیونکہ حکمانے اپنی مخصوص اِصطلاح میں جوہر کے معانی کی جو تعیین کی ہے، اُس کی رُو سے اِس کو جوہر کہنا مشکل ہے۔ ان کے ہاں جوہر ایسی حقیقت و ماہیت سے تعبیر ہے جس کا وجود کسی موضوع میں پایا نہ جائے، یعنی جب اِس کا تحقق ہو تو اِس کو موضوع کی مطلق احتیاج نہ ہو یعنی جوہر کے معنی موجود یا حاصل بالفعل کے نہیں بلکہ ایسے متحقق کے ہیں جن کا تعلق موضوع سے نہیں۔ مثلاً تم کہتے ہو، تمساح (مگرمچھ) جوہر ہے تو اِس کا مفہوم متعین ہے۔ تم اِس کو خوب سمجھتے ہو، اِس میں شک نہیں کرتے۔ شک صرف اس میں ہوتا ہے کہ یہ بالفعل موجود و حاصل ہے یا نہیں۔ یہی حال تمام جواہر کا ہے۔ اِس کا یہ مطلب ہوا کہ جوہر کا اِطلاق صرف حقیقت و ماہیتِ شے پر ہوتا ہے۔ اور اس پر جب وجود عارض ہوتا ہے، تو وہ موضوع سے متعلق نہیں ہوتا۔ دُوسرے لفظوں میں اِس کی ماہیت و انیت جدا جدا ہے، اور دو مختلف حقیقتوں سے تعبیر ہے۔ ذاتِ واجبُ الوجود پر اِس کا اِطلاق یوں نہیں ہوتا کہ یہاں ماہیت و انیت میں سِرے سے کوئی فرق ہی پایا نہیں جاتا۔ یہ تو اِس اِصطلاح کا صحیح صحیح مفہوم ہے۔ اَب اگر اِس میں کوئی شخص توسیع پیدا کر لیتا ہے، اور جوہر کی یہ تعریف یہ کرتا ہے کہ وہ عبارت ہے ایسے وجود سے جو موضوع و محل سے بے نیاز ہو، تو اس صورت میں البتہ واجبُ الوجود اس میں داخل ہوگا۔ اور ہمارے نزدیک اِس میں کوئی مضائقہ نہیں۔

کیا وجود کا اِطلاق واجبُ الوجود اَور موجود پر یکساں ہوتا ہے؟

اگر کوئی شخص کہے کہ واجبُ الوجود بھی موجود ہے اور اُس کا غیر بھی صفتِ وجود سے متصف ہے' لہٰذا وجود میں دونوں برابر کے شریک ہوئے اَور ایک جنس کے دائرے میں داخل ہوئے' تو کہا جائے گا کہ نہیں بات یہ نہیں۔ کیونکہ وجود کا اِطلاق دونوں پر یکساں نہیں ہوتا۔ اَور یکساں ہو بھی تو کیسے جب کہ اِن میں ایک متقدم ہے اور ایک متاخر۔ یعنی ایک پر علیٰ سبیل التقدم وجود کا اِطلاق ہوتا ہے اَور دُوسرے پر علیٰ سبیل التاخر کا۔ یہی نہیں' ہم بیان کر چکے ہیں کہ جواہر و اعراض پر بھی وجود کا اِطلاق یکساں اَور ایک حیثیت و نہج کا نہیں۔ اِس سے ثابت ہوا کہ یہاں اِطلاق میں تواطؤ یا توافق نہیں پایا جاتا۔ اَور چونکہ جنسیت کے لیے تواطؤ شرطِ اوّل ہے' اِس لیے اِن کو ایک جنس کے تحت شمار کرنا بھی درست نہیں۔ اَور چونکہ جنس نہیں' اِس لیے اگر اِس کے ساتھ یہ قید بڑھا دیں کہ یہ پایا تو جاتا ہے مگر لافی الموضوع کی حیثیت سے' تو اِس سے بھی جنسیت نہیں اُبھرتی کیونکہ یہ مجرد سلب ہے اَور سلب جنسیت کے ایجابی پہلو کو واضح نہیں کر پاتا۔ نتیجہ یہ نکلا کہ کسی وجود کا لافی الموضوع ہونا اگرچہ واجبُ الوجود اَور دُوسرے جواہر کو شامل ہے' مگر یہ شمول جنسیت و جوہریت کی حیثیت سے ہرگز نہیں۔ خلاصہ بحث یہ ہے کہ واجبُ الوجود اَپنے اِطلاق میں قطعی منفرد ہے۔ یہ مقولاتِ عشرہ میں سے کسی مقولے سے بھی تعلق نہیں رکھتا۔ کیونکہ جب یہ جواہر کے مقولے میں شامل نہیں ہے تو اُن مقولات کے تحت اِس کو کیونکر رکھا جا سکتا ہے جو اعراض سے متعلق ہیں؟ علاوہ ازیں قابلِ لحاظ یہ نکتہ ہے کہ مقولات تو تمام کے تمام ماہیت سے زائد ہیں' اِن کی حیثیت تو مختلف اعراض کی ہے جن کو ماہیتِ اشیا میں کوئی دخل نہیں ہوتا' مگر واجبُ الوجود کا معاملہ اِس سے مختلف ہے۔ یہاں ماہیت و وجود کے مابین کوئی خطِ امتیاز کھینچا نہیں جا سکتا بلکہ یہ کہنا چاہیے کہ دونوں ایک ہیں۔ اِس وضاحت سے یہ حقیقت کھل کر نظر و بصر کے سامنے آ گئی کہ واجبُ الوجود نہ تو کسی جنس سے متعلق ہے نہ اِس کے لیے کوئی فصل ہے؛ اَور چونکہ فصل نہیں' اِس لیے اِس کو حد کی اصطلاح میں بھی بیان نہیں کیا جا سکتا۔ یہ حقیقت بھی ثابت ہو گئی کہ اُس کی ذات محل و موضوع سے مبرا ہے۔ اُس کی کوئی ضد بھی نہیں' نوع اَور ند بھی نہیں' شرک سے بھی بالا ہے اَور سبب و تغیر سے بھی پاک ہے۔ اَور ایسا واحد و بسیط ہے جس کا کوئی جُز بھی نہیں۔

(۱۲) واجبُ الوجود ہی مصدرِ کائنات ہے

واجبُ الوجود کے لوازم میں سے آخری بات یہ ہے کہ اُس کے ماسوا جو کچھ بھی ہے' اُس کو ایک خاص ترتیب سے اس سے صادر ہونا چاہیے۔ دلیل یہ ہے کہ جب یہ حقیقت واضح ہو گئی کہ واجبُ الوجود واحد ہے تو اُس کے سِوا سارا عالمِ رنگ و بو ممکن ٹھہرا' اور جب ممکن ٹھہرا تو اَپنے وجود میں واجبُ الوجود کا محتاج قرار پایا۔ لہٰذا وہی اس کا مصدر و منبع ہوا۔ زیادہ وضاحت کے لیے یوں سمجھو کہ ممکن چار اَقسام سے باہر نہیں۔

(۱) یا تو بعض اَشیا بعض اَشیا کی علت ہوں اَور اِس طرح تسلسل کہیں منتہی نہ ہونے پائے۔

(۲) یا ایک حد میں آجائے کہ جس کو سب کی علت قرار دیا جاسکے۔ اَور اس کے آگے تعلیل کا سلسلہ ختم ہو۔

(۳) یا وہ حد معلول ہو اَور جملہ معلولات اس کی علت ہوں۔

(۴) یا یہ سارا سلسلۂ علل و معلول واجبُ الوجود پر جا کر منتہی ہو۔

ممکن اِن چار اَقسام میں کیوں محصور ہے؟ اِس کی وجہ ظاہر ہے اَور وہ یہ ہے کہ اِس کارگاہِ زیست کی دو ہی صورتیں ممکن ہیں' یا تو اِس کا تسلسل غیر النہایہ تک جاری رہے گا اَور یا کہیں کسی حد اَور موڑ پر رُکے گا۔ اَب یہ حد یا موڑ یا تو واجب ہوسکتا ہے یا غیر واجبُ الوجود۔ غیر واجبُ الوجود کی پھر دو صورتیں ہیں۔ یا یہ معلول ہوگا یا معلول نہیں ہوگا۔

جہاں تک تسلسل کا تعلق ہے' اس کا اِبطال ثابت ہو چکا۔ دُوسری صورت یہ تھی کہ سلسلۂ کائنات ایک ایسی حد پر جا کر رکے' جس سے آگے تعلیل کی حکمرانی نہ ہو۔ اِس میں یہ قباحت ہے کہ دو واجبُ الوجود ماننا پڑتے ہیں۔ کیونکہ واجبُ الوجود کی تعریف یہی تو ہے کہ اس کی کوئی علت نہ ہو۔ اِس کی بھی تردید ہو چکی ہے۔ تیسری صورت یہ ہے' اُس حد کی علت کہ جس سے آگے تعلیل کا سلسلہ نہیں چلتا' جملہ معلولات ہوں۔ مثلاً ''الف'' ''ب'' کی علت ہو' اَور ''ب'' ''ج'' کی علت ہو' اَور ''ج'' ''د'' کی علت ہو۔ اَور پھر یہ سلسلۂ تعلیل ایک پلٹا کھائے اَور ''د'' ''الف'' کی علت قرار پائے۔ اِس صورت میں استحالہ یہ ہے کہ اِس سے معلول کا علت ہونا لازم آتا ہے۔ حالانکہ معلول کا معلول ہمیشہ معلول ہی ہوتا ہے' علت نہیں۔ اَور علت کی علت ہمیشہ علت ہی کہلاتی ہے' معلول نہیں۔ جب یہ سب صورتیں ممنوع ثابت ہو چکیں' تو بالآخر چوتھی صورت ہی قائم رہی۔ یعنی

جملہ معلولات کی علت خود ذاتِ واجبُ الوجود ہے۔ اِس ساری بحث کے بارے میں اگر کوئی یہ اعتراض کرے کہ اس سے اگرچہ واجبُ الوجود کے لوازم کا ثبوت مہیا ہوتا ہے' مگر خود اِن لوازم سے متصف ذات کا ثبوت مہیا نہیں ہو پاتا۔ تو یہ اعتراض صحیح نہیں۔ یعنی تم کہہ سکتے ہو کہ تم نے بلاشبہ موجود کی دو قسمیں بیان کی ہیں۔ ایک جو متعلق بالغیر ہے۔ اَور ایک جس کا غیر سے کوئی تعلق نہیں۔ یہ بھی صحیح ہے کہ دُوسری قسم کو تم نے واجبُ الوجود سے تعبیر کیا ہے۔ اَور اِس سے کچھ لوازم وابستہ کیے ہیں۔ اَور کہا ہے کہ یہ ہر طرح کے علائق سے پاک اَور بلند ہے۔ مگر اِس پر کوئی دلیل بیان نہیں کی۔ اَور برہان وعقل کی روشنی میں یہ نہیں بتایا کہ فی الواقع' ایسی ہستی موجود بھی ہے۔ ہم کہیں گے کہ ہمارے پاس ایسے واجبُ الوجود کے حق میں قطعی دلیل موجود ہے۔ اَور وہ یہ ہے کہ یہ عالمِ محسوس' ظاہرُ الوجود ہے۔ اَور اَجسام واعراض سے ترکیب پاتا ہے۔ اس کی انیت' ماہیت کے علاوہ ہے۔ اَور ہم اِس حقیقت کو پایۂ ثبوت تک پہنچا چکے ہیں۔ جو مرکب ہو اَور جس کی انیت و ماہیت میں اختلاف ہو' وہ ممکن ہوتا ہے۔ اَور کیوں ممکن نہ ہو' جب کہ اعراض اَجسام سے وابستہ ہیں۔ اَور وہ ممکن ہیں۔ پھر اَجسام اپنے اَجزا سے متعلق ہیں۔ اَور صورت وہیولا کے منت پذیر ہیں۔ پھر صورت کا قوام ہیولے سے ہے' اَور ہیولا صورت کا محتاج ہے۔ یعنی اِن میں کوئی چیز بھی بجائے خود مستغنی اَور بے نیاز نہیں۔ اَور جس کی احتیاج و منت پذیری کا یہ عالم ہو' اُس کو واجبُ الوجود کیونکر مانا جا سکتا ہے۔ ہم اِس سے پہلے اِس حقیقت کو قضیہ سالبہ کی شکل میں وضاحت سے بیان کر چکے ہیں کہ کوئی واجبُ الوجود صورت' ہیولا' جسم یا عرض نہیں ہو سکتا۔ اِس کے یہ معنی ہیں کہ اِس کا عکس بھی سالبہ کلیہ ہو گا۔ اَور وہ یہ ہو گا کہ ان میں سے کوئی شے بھی واجبُ الوجود کہلانے کی مستحق نہیں۔ جب یہ قضیہ صحیح ہے تو یہ عالمِ محسوس بہر آئینہ ممکن ہوا۔

اَور ممکن کے بارے میں ہم کہہ چکے ہیں کہ وہ کبھی بھی موجود بنفسہٖ نہیں بلکہ جب بھی منصۂ شہود پر آتا ہے' غیر کے بل پر اَور غیر کے توسط سے۔ یہی معنی اِس کے محدث ہونے کے بھی ہیں۔ اِس اعتبار سے ہر ممکن محدث بھی ہوا اَور جب یہ محدث ہوا تو اپنے وجود میں' محدث یا غیر کا محتاج ٹھہرا۔ کیونکہ اس کے وجود کا سبب بہر حال اس کی ذات نہیں ہے۔ دُوسرے لفظوں میں یوں کہو کہ ذاتی طور پر اس کا کوئی وجود ہی نہیں۔ اَور وجود کی صف میں اس کا شمار ہوتا ہے تو محض غیر کی وجہ سے اَور غیر کی وساطت سے' اَور یہ قاعدہ ہے کہ جو شے یا کیفیت کسی شے کو بالذات حاصل ہے' اَور غیر سے متعلق ہونے سے پہلے حاصل ہے' اُس کو تقدم یا اوّلیت حاصل ہے۔ لہٰذا عدم اس کے لیے

بالذات ثابت ہوا' اور وجود غیر کا معلول ہوا۔ یعنی وجود سے پہلے' اس کا معدوم ہونا متحقق ہوا۔ یہی مطلب ہے اس فقرے کا کہ یہ ازلاً و ابداً' محدث یا احداث پذیر ہے۔ ازل و ابد کے لفظ سے گھبرانے کی ضرورت نہیں۔ کیونکہ ہم بتا چکے ہیں کہ کسی شے کا دوام' احداث و فعل کے منافی نہیں۔ کیونکہ اگر واجبُ الوجود ہمیشہ تخلیق و ابداع سے کام لیتا رہتا ہے' تو یہ صورتِ حال اس کے تعطل سے کہیں افضل ہے کہ جو غیر منتہی حد تک قائم رہے' اور اِس کے بعد اچانک اور یکایک خلق و احداث کے داعیے پیدا ہو جائیں۔ غرض جب یہ سارے کا سارا عالمِ محسوس ممکن ٹھہرا اور ہر ہر ممکن ایک علت چاہتا ہے' اور علل کا سلسلہ بدیہی طور پر ایک آخری کڑی پر جا کر منتہی ہوتا ہے جو واجبُ الوجود ہے' تو یہ حقیقت آپ سے آپ ثابت ہو گئی کہ اِس کارگاہِ ہست و بود کو وجود میں لانے والا واجبُ الوجود ہے۔ بلکہ وہی وجودِ محض کی اصلی حقیقت و اَساس ہے اور وہی وجود کا سرچشمہ اصلی ہے۔ یہی نہیں اس کا وجود' وجودِ تام ہے۔ حتیٰ کہ تمام ماہیات علی الترتیب اُس کی ذاتِ گرامی کی وجہ سے نعمتِ وجود سے مالا مال ہیں۔ کائنات کو اس سے کیا نسبت ہے؟ اِس کو سمجھنے کے لیے آفتابِ عالم تاب پر غور کرو۔ اس کی روشنی ذاتی ہے اور کائنات کی ہر ہر مستنیر شے اس کی ضَوفشانیوں کا نتیجہ ہے۔ بغیر اِس کے کہ روشنی اس کی ذات سے الگ اور منفصل ہو اور اس میں ادنیٰ کمی واقع ہو۔ یہ مثال اس کے فیوضِ تخلیق کے بارے میں صحیح اور درست ہو سکتی تھی۔ اور اِس سے اُس کے سرچشمۂ وجود ہونے کا ٹھیک ٹھیک اندازہ ہو سکتا تھا۔ بشرطیکہ اِس میں دو نقص نہ ہوتے جو اُس کی ذاتِ گرامی میں بہر حال نہیں ہیں۔ ایک تو یہ کہ اس کی ضَوفشانی محل و موضوع سے وابستہ ہے جو جسم ہے اور اس کی تخلیق و ابداع یا کرم گستری کسی موضوع کی احتیاج نہیں رکھتی۔ دُوسرے' آفتاب کی ضَوافشانیاں طبعی ہیں۔ اِس میں اس کے علم و شعور کو کوئی دخل نہیں۔ اور واجبُ الوجود سے متعلق ہم عنقریب کھول کر بیان کریں گے کہ اُس کی ذاتِ گرامی احداث و فعل سے قبل اُس پورے نظامِ تخلیق و ابداع سے پوری طرح واقف ہے جو اس سے صادر ہوتا ہے۔ اور یہ کہ موجودہ ترتیبِ اشیا جو سمجھ میں آتی ہے اور معقول ہے' بعینہٖ اُسی انداز سے ہے جو انداز اس اوّل کی ذات میں متمثل ہے۔

☆☆☆

مقالۂ ثالثہ

مقدمہ

(جس میں اوّل کی صفات پر بحث ہے' کچھ دعاوی ہیں اور ایک مقدمہ ہے)

کیا صفات تعدّد و کثرت کا موجب ہیں؟

اِس سے قبل واجبُ الوجود کے بارے میں گزر چکا ہے کہ اُس کی ذات میں کسی حالت میں بھی کثرت و تعدّد نہیں پایا جاتا۔ لیکن اِس کے ساتھ ساتھ یہ بھی حقیقت ہے کہ اُس کی ذاتِ صفات سے بہر آئینہ متصف ہے۔ لہٰذا اِن صفات میں جو کثرت و تعدّد کا موجب ہوتی ہیں اور ان میں جو کثرت و تعدّد کا موجب نہیں ہوتیں' فرق کرنا لازمی ہے۔ صفات پانچ قسم کی ہیں جن کا یہ قول جامع ہے۔

الانسان جسم ابیض' عالم' جوّاد فقیر۔ انسان جسم ہے' سپید ہے' عالم' جوّاد اور فقیر۔

اوّل۔ (انسان کا مطلب) اِنسان کا جسم ہونا ذاتی وصف ہے' اِس لیے ماہیات اشیا میں داخل ہے۔ اِس کو اصطلاح میں جنس سے تعبیر کریں گے۔ ظاہر ہے' اِس طرح کا وصف ذاتِ واجبُ الوجود کے لیے ثابت نہیں کیا جاسکتا۔ کیونکہ اُس کی ذاتِ گرامی جنس و فصل میں محصور ہونے والی نہیں۔

ثانی۔ (سپید کا مفہوم) سپید ہونا وصفِ عرضی ہے۔ اِس کو بھی ذاتِ واجبُ الوجود کے لیے ثابت نہیں کیا جاسکتا۔

ثالث۔ (علم کے معنی) علم بھی اِنسان کے لیے عرضی ہے اور متعلق بالغیر ہے' جس کو معلوم کہتے ہیں۔ اور سپیدی یا بیاض بھی عرضی ہے مگر کسی غیر سے متعلق نہیں۔ عرضی ہونے کی وجہ سے

واجبُ الوجود اِن دونوں سے بالا ومنزّہ ہے۔

رابع۔ (جوّاد سے کیا غرض ہے) جوّاد کا مطلب یہ ہے کہ یہ ایک اِضافی وصف ہے اَور اُس فعل کی بنا پر ہے جو ذاتِ واجبُ الوجود سے صادر ہوتا ہے۔ اِس نوع کے اَوصاف کا اِنتساب اس کے حق میں بالکل جائز ہے' اَور اِس اَنداز کی کثرت وتعدّدِ اِضافات میں کوئی مضائقہ نہیں۔ کیونکہ اِن سے نفسِ ذات میں کوئی تغیّر رُونما نہیں ہو پاتا۔ بلکہ تغیّر جب بھی ہوتا ہے' اِضافات میں ہوتا ہے۔ یہ اِضافی وصف بالکل اِس طرح کا ہے جیسے تم کسی شخص کے دائیں جانب کھڑے ہو جاؤ۔ اَب یہ شخص اگر اپنی جگہ بدل نہیں لیتا ہے تو اِس تغیر کا تمھاری ذات پر کوئی اَثر نہیں پڑتا۔ یہی حال اللہ تعالیٰ کی اِضافی صفات کا ہے کہ ان کا اِنتساب اَفعال کی نسبت سے ہے۔ لہٰذا ان میں تعدّد وکثرت اُس کی شانِ احدیت کے منافی نہیں۔

خامس۔ (فقیر کی تشریح) فقیر درحقیقت سلبی وصف کا مظہر ہے۔ کیونکہ اِس کے معنی عدم مال کے ہیں۔ اگرچہ بظاہر اِس پر اِثباتی پہلو کا گمان ہوتا ہے۔ اِس کو بھی حق تعالیٰ کے لیے جائز سمجھنا چاہیے کیونکہ کتنی ہی چیزیں ایسی ہیں جن کی اِس کے بارے میں نفی کی جاتی ہے۔ اَور اِس کے نتیجے میں اس سے متعدّد صفات پیدا ہوتی ہیں۔ اِن صفات کا اِنتساب اِس بنا پر جائز ہے کہ اِن سے اُس کی ذاتِ گرامی میں تعدّد نہیں اُبھرتا۔ مثلاً جب ہم کہیں گے کہ وہ قدیم ہے تو اس کا معنی یہ ہوگا' اُس کا کوئی شریک نہیں' کوئی نظیر اَور ساجھی نہیں یا یہ کہ اُس کی ذات ہر طرح کے انقسام وتجزیہ سے پاک ہے' اَور جب اُس کی طرف وصفِ وجود کا اِنتساب کریں گے یا کہیں گے کہ وہ کریم ورحیم ہے' تو اِن صفات کا مطلب اِس سے زیادہ اَور کچھ نہیں ہوتا کہ اِن کا اطلاق اُس کے اَفعال کی نسبت سے ہے اَور بس' جو اُس سے صادر ہوتے ہیں۔ اِسی طرح جب اس کو مبداء کُل ٹھہرائیں گے تو یہ بھی ایک اِضافی وصف ہی ہوگا اَور اِس سے اُس کی ذات کثرتِ تعدّد کا ہدف نہیں بنے گی۔

یہاں تک تو مقدمے کی وضاحت تھی' اَب چند دعاوی ملاحظہ ہوں۔

(۱) واجبُ الوجود خود اپنی ذات کا علم رکھتا ہے

مبدا اَوّل حی ہے کیونکہ جس کو اَپنی ذات کا علم ہوتا ہے' اُس کا حی ہونا ضروری ہے اَور ذاتِ اَوّل چونکہ اپنی ذات کا پورا پورا علم رکھتی ہے' اِس لیے قطعی عالِم وحی بھی ہے۔ اِس سے قبل کہ اِس

دعویٰ کی دلیل پر اچھی طرح غور کرو پہلے یہ سمجھ لو۔ جب ہم کہتے ہیں' فلاں عالِم ہے تو اِس کے کیا معنی ہوتے ہیں؟ اور جب کہتے ہیں کہ فلاں شے معلوم ہے تو اِس کا کیا مطلب ہوتا ہے۔ اِسی طرح اِس حقیقت کا جاننا بھی ضروری ہے کہ علم کیا ہے؟

طبیعیات کی بحث جو علم النفس کے متعلق ہے' اُس میں ہم بتائیں گے کہ نفس خود اپنا اِدراک بھی کرتا ہے اور غیر کو بھی جانتا ہے۔ عالِم ہونے کے کیا معنی ہیں؟ اِس کی ہم نے وضاحت کی ہے کہ یہ تعبیر ہے ایک موجود سے جو مادّے کی آلائشوں سے پاک ہے۔ اِسی طرح معقول و معلوم کا یہ مفہوم ہے کہ یہ اُس حقیقت کا نام ہے جو غیر مادّی اور مجرّد ہے۔ گویا جب یہ فرض کیا جائے گا کہ کسی مجرّد اور غیر مادّی شے نے مادیت سے پاک شے میں حلول کیا ہے تو جو چیز حلول کیے ہوئے ہے' علم ہوگی' اور جو محلِ حلول ہے' اُس کو عالم کہیں گے۔ یہ ہم اِس بنا پر کہہ رہے ہیں کہ علم کے اِس کے سوا اور کچھ معنی نہیں کہ وہ صورتِ مجرّدہ کا اِظہار ہے۔ ایک ایسی ذات میں جو خود مادّے سے بری اور پاک ہے (یعنی نفسِ عاقلہ) 'لٰہذا یہ ذات جس میں یہ انطباع واقع ہوتا ہے' عالِم ہے۔ علم کا یہی مصداق اور منطوق ہے' اِس لیے جہاں یہ حقیقت پائی جائے گی' وہاں علم بھی پایا جائے گا اور جہاں یہ منتفی ہوگی' وہاں علم بھی منتفی ہوگا۔ علم کے سلسلے میں ہم نے پاک و بری اور مجرّد' دو اِصطلاحیں اِستعمال کی ہیں۔ دونوں کے اگرچہ معنی ایک ہی ہیں مگر ہم نے مجرّد کو خصوصیت سے معلوم کے لیے اِستعمال کیا ہے اور پاک و بری کو نفسِ عالمہ کے لیے' تاکہ آئندہ اِستعمالات میں گڑبڑ نہ ہو۔

جب علم کی حقیقت واضح ہو چکی تو اب یہ جاننا چاہیے کہ اِنسان جو خود اپنے نفس کا اِدراک و علم رکھتا ہے تو اِس بنا پر کہ اُس کا نفس مجرّد ہے اور کسی لمحہ بھی اُس کے دائرۂ اِدراک و علم سے باہر نہیں ہوتا' یعنی کوئی لمحہ ایسا نہیں آتا کہ اُس میں یہ نفس غائب اور اِس حد تک نظر سے اوجھل ہو کہ اس کے استحضار کی ضرورت پڑے۔ اِس کے برعکس یہ ہر آن حاضر و مستحضر یا موجود رہتا ہے۔ لٰہذا اِنسان کے بارے میں اگر ہم یہ کہتے ہیں کہ یہ خود اپنے نفس کو جانتا ہے تو یہ بالکل صحیح ہے۔

واجبُ الوجود سے متعلق بھی گزشتہ بحثوں میں یہ بات واضح ہو چکی ہے کہ وہ مادیات سے پاک اور بری ہے۔ یہی نہیں' اُس کی برأت اور پاکیزگی کا یہ عالم ہے کہ اِنسانی نفس تو پھر بھی مادّے سے کسی قدر متعلق ہوتا ہے' یہ کسی حال میں بھی مادیات سے واسطہ نہیں رکھتا۔ اور جیسا کہ ہم بتائیں گے' اُس کی ذاتِ گرامی علائقِ مادیہ سے یکسر پاک اور مبرّا ہے۔ یہ ذاتِ گرامی کیوں اپنے نفس کا علم و اِدراک رکھتی ہے؟ جواب بہت سادہ ہے۔ اِس لیے کہ اُس کی ذاتِ مجرّدہ ہر وقت اُس

کے آئینۂ ذات کے مقابل رہتی ہے اُور کبھی بھی غائب و غیر حاضر نہیں ہو پاتی۔ اُور علم کیا اِسی کیفیتِ حضور و تقابل سے تعبیر نہیں؟

(۲) یہ علم ذات سے کوئی زائد شے نہیں

اُس کے علمِ ذاتی کا یہ مطلب نہیں کہ علم اُس کی ذات سے کوئی زائد حقیقت ہے۔ کیونکہ اِس سے تعدّد و کثرت کے بیدار ہونے کا اندیشہ ہے۔ بلکہ اِس کا مفہوم یہ ہے کہ اُس کی ذات ہی ایک اعتبار سے نفسِ علم ہے۔ اِس کی تفصیل اِس تمہید سے واضح ہوگی کہ اِنسان جو کچھ بھی جانتا ہے' یا تو یہ اس کے مشاہدۂ نفسی کا نتیجہ ہوسکتا ہے جس کو حسِ ظاہرہ کے وسیلہ و ذریعہ سے معلوم کیا ہے' یا حسِ باطن سے اِس کا اِدراک ہو پاتا ہے۔ تیسری صورت یہ ہے کہ براہِ راست اِس کا کوئی تجربہ نہ ہو۔ اُور نہ کوئی اِمکان ہی اس کے اِدراک کا پایا جائے۔ اِس شکل میں علم ثابت شدہ حقیقت پر قیاس کرنے سے حاصل ہوگا۔ اِسے اِصطلاح میں مقایسہ کہہ لو۔ مقصود یہ ہے کہ علم کا اِطلاق ایسی حقیقت پر بھی ہو سکتا ہے کہ جہاں مشاہدۂ نفس براہِ راست نہ ہو بلکہ مقایسہ سے کسی عقدے کو کھولا جائے۔ اِس کی نظیر پائی جاتی ہے اگرچہ اِس کی تعریف ممکن نہیں۔ جیسے مثلاً انسان کسی طرح بھی باری تعالیٰ کے اَنداز اِدراک و علم کا احاطہ نہیں کرسکتا۔ وہ ذاتِ گرامی کیونکر جانتی ہے' اِس کا کوئی تجربہ انسان کو نہیں۔ تاہم انسانی نفس و مشاہدہ پر قیاس کرکے' کوئی نہ کوئی رائے قائم کی جاسکتی ہے۔

اِس لحاظ سے جائزہ لو تو انسانی علم کی دو ہی صورتیں نظر آتی ہیں۔ یا تو معلوم اس ذات کے سِوا کوئی اُور چیز ہوگی یا پھر خود اس کی اپنی ذات ہی ہوگی۔ پہلی صورت میں کہا جائے گا کہ اس کا علم غیر سے متعلق ہے۔ دُوسری صورت میں وہ خود ہی عالِم قرار پائے گا اُور خود ہی معلوم۔ فرق صرف اعتبار کا ہوگا۔ اِس سے ثابت ہوا کہ جہاں تک عالِم و معلوم کا تعلق ہے' ان میں اتحاد ممکن ہے۔ اُور اِس میں کوئی استحالہ نہیں کہ ایک ہی ذات بیک وقت عالِم بھی ہو اُور معلوم بھی۔ مگر کیا علم اُور معلوم میں بھی ترادف پایا جاتا ہے؟ یہی اِس وقت موضوعِ بحث ہے۔ کیونکہ اگر یہ بات واضح ہوگئی کہ علم عین معلوم ہے' اُور عالِم و معلوم میں درحقیقت کوئی فرق نہیں' تو اِس سے لازماً یہ نتیجہ نکلے گا کہ مبدأ اوّل واحد ہے۔ اُور اس میں کثرت و تعدّد کا کوئی شائبہ پایا نہیں جاتا۔ اِس سلسلے میں دلیل کا انداز یہ ہے کہ علم ہی معلوم ہے یا احساس ہی محسوس ہے۔ اِس کی بنیاد اِس تجزیہ و تفصیل پر موقوف ہے کہ انسان مُحِس یا محسوس کرنے والا کب ہوتا ہے؟ جب اس کی ذات میں مبصر و محسوس کی صورت اُور

اس کی خارجی مثال مرتسم یا منطبع ہوتی ہے۔ اِس کا یہ مطلب ہے کہ اس کے اِدراک کے اِس کے سوا اور کچھ معنی نہیں کہ اس کی ذات میں ایک اثر مرتسم ہوا اور یہ اس کو محسوس کرتا ہے۔ رہی وہ شئے خارجی' جس کی وجہ سے یہ اثر سطحِ ذات پر اُبھرا ہے تو وہ بالکل اس کے مطابق ہے' اس کا باعث وسبب ہے۔ اس کو مدرکِ ثانی کہہ سکتے ہیں' اوّل نہیں۔ کیونکہ پہلے پہل ذاتِ مدرک اِسی اثر و اِرتسام سے دوچار ہوتی ہے۔ موجودِ خارجی بعد میں اِس اثر و اِرتسام سے آملتا ہے۔ اِس تفصیل کے بعد اَب غور کرو کہ حس و علم کیا ہے؟ کیا وہ اُس احساس اَور اثر و اِرتسام سے تعبیر نہیں جو محسوس ہوتا ہے اَور اِس صورت میں حس و محسوس اَور علم و معلوم ایک ہی حقیقت قرار نہیں پاتے۔ اَب اگر معلوم نفسِ عالِم ہے تو یہ تینوں چیزیں ایک ہی ذات میں جمع ہو جاتی ہیں۔ وہی ذات عالِم ٹھہرتی ہے' اُسی کو معلوم کہا جاتا ہے اَور وُہی علم سے تعبیر کی جائے گی۔ اِختلاف صرف عبارات کا رہے گا۔ بلکہ اعتبارات کا جو اِسی اِختلاف کا قدرتی نتیجہ ہے، حقیقت کا نہیں۔ گویا اِس حقیقت سے کہ اُس کی ذاتِ گرامی مادّے سے پاک اَور منزّہ ہے؛ تجرید کا پیکر ہے؛ اَور خود اپنی ذات کے بالمقابل حاضر و شاہد ہے؛ غائب یا اوجھل نہیں؛ عالِم ہے۔ اَور اِس پہلو سے کہ ذاتِ مجرّدہ' ذاتِ مجرّدہ کے بالمقابل شاہد حاضر ہے اَور اس کے درپے اِدراک ہے' اَور خود اس میں مرتسم ہے اَور غائب نہیں' علم ہے۔

یہ ہم اِس بنا پر کہتے ہیں کہ علم کا اِقتضا اِس سے زیادہ نہیں کہ معلوم کو اَپنے آغوش میں لائے اَور اس کو شعور و اِدراک کا ہدف ٹھہرائے۔ اس کو اس سے کچھ بحث نہیں کہ یہ معلوم اس کا غیر ہے' اس سے جدا اَور الگ ہے۔ یا عین اُسی کی ذات ہے۔ اِن تفصیلات کا یہ ہرگز طالب نہیں۔ لہٰذا کہا جائے گا کہ جہاں تک نفسِ علم کا تعلق ہے' وہ دو ہی خانوں میں منقسم ہے۔ یا تو وہ ذاتِ عالِم سے متعلق ہوگا یا غیر ذات سے۔ اِس صورت میں اس کا بنیادی مطالبہ صرف یہی ہوگا کہ کسی طرح معلوم کا احاطہ کرے اَور شعور و اِدراک کے دائروں کو اس تک پھیلا دے' بغیر اس کے کہ معلوم کی ایک قسم کو متعین کرے۔

(۴) مبدأ اَوّل تمام تفصیلات کو جانتا ہے

مبدأ اَوّل موجودات کی تمام اَنواع و اَجسام کو تفصیل سے جانتا ہے' اَور کوئی چیز بھی اُس کی نظروں سے اوجھل نہیں۔ کیونکہ جب یہ ثابت ہوگیا کہ وہ اپنی ذات کا علم رکھتا ہے تو اِس کا صاف صاف مطلب یہ ہوا کہ اُس کی ذات میں جو جو حقائق منطوی اَور مضمر ہیں' اُن سب کو اُس کا علم ہے

اَور یہ اِس لیے کہ اُس کی ذاتِ مجرّدہ جب خود ذات کے درپئے اِدراک ہوگی تو اس کی پوری پوری حقیقت کا اس پر منکشف ہونا ضروری ٹھہرا۔ یعنی اُس پر یہ حقیقت منکشف ہوگی کہ وہ موجودِ محض ہے' سرچشمۂ وجود ہے' جواہر واعراض کو پیدا کرنے والا ہے اَور تمام ماہیات کو عدم سے حیزِ وجود میں لانے والا ہے۔ نیز کائنات میں تخلیق وابداع کی جو ایک خاص ترتیب ہے' اُس کا بھی اُس کو اِدراک ہو گا۔ اِس سلسلے میں قانون یہ ہے کہ اگر مبدا خود اپنا علم رکھتا ہے اَور مشاہدۂ ذات میں مصروف ہے تو اُس کو نفس کے تمام منطویات کا علم لامحالہ ہونا چاہیے۔ لیکن اگر مبدا کی حیثیت سے وہ اپنی ذات کو نہیں جانتا یا نہیں جان پاتا تو سِرے سے مبدا کہلانے کا اِستحقاق ہی نہیں رکھتا۔ ظاہر ہے کہ یہ صورت باری تعالیٰ کے حق میں ممکن نہیں۔ لہٰذا وُہ اَیسا واحد ہے جس پر اُس کی ذات کے تمام منطویات منکشف ہیں اَور اَیسا مبدا اَوّل ہے کہ جس کی ذات چونکہ خود اُس کے سامنے ظاہر ومنکشف ہے' اِس لیے وہ تضمناً پوری کائنات کی تفصیلات کا علم رکھتا ہے۔ یہ دعویٰ پہلے دعویٰ سے کہیں زیادہ دقیق اور غامض ہے۔

(۴) معلومات کی کثرت کے باوجود اُس کا علم واحد ہے

مبدا اَوّل سے متعلق یہ جاننے کے باوجود کہ وہ تمام اَجناس واَنواع سے شناسائی رکھتا ہے اَور اُس کا دائرۂ علم ہر ہر شئے کو گھیرے ہوئے ہے' یہ لازم نہیں آتا کہ اُس کی ذات یا علم میں تعدّد وکثرت ہے۔ یہ دعویٰ پہلے دعویٰ سے بھی زیادہ پیچیدہ اَور غامض ہے۔ کیونکہ جب ہم یہ مانتے ہیں کہ وہ ہر ہر علم سے واقف ہے تو یہ علم بہر حال کثرت کے طالب ہیں اَور یہ معلوماتِ گوناگوں بہر نہج تعدّد کی مقتضی ہیں۔ لہٰذا ان کو علم واحد سے تعبیر کرنا کسی طرح بھی استحالہ سے کم نہیں۔ کیونکہ واحد کے تو یہ معنی ہیں کہ اُس کی ذات میں اُس کے سِوا اَور کسی کو دخل نہیں۔ لیکن کثرتِ معلومات کی صورت میں وحدت صرف اِسی طرح قائم رہ سکتی ہے کہ ان میں بعض کو معدوم فرض کرلیا جائے۔ لیکن بعض کو معدوم فرض کرلینے سے خود اُس کا معدوم ہونا لازم آتا ہے۔ اِس لیے کہ اُس کی ذات تبعیض سے پاک ہے۔ مثلاً کوئی کہہ سکتا ہے کہ اُس کا تعلق صرف جواہر سے ہے' اعراض سے نہیں۔ حالانکہ علمِ واحد کا ہدف یہ دونوں ہیں۔ تو اِس طرح لامحالہ اعراض کے عدم سے علمِ واحد میں تبعیض پیدا ہوتی ہے۔ یہی نہیں' ہر دو معلوم چیزوں میں سے اگر ایک کو حذف کر دیا جائے تو وحدت تبعیض کا شکار ہو جائے گی۔ سوال یہ ہے کہ اس اَشکال کا حل کیا ہے اَور معلومات کی رنگا رنگی کے باوصف کیونکر اُس کی

وحدت کو قائم رکھا جا سکتا ہے؟

اِس اُلجھاؤ کا جواب مقایسہ کی روشنی میں تلاش کرو۔ نفسِ اِنسانی پوری کائنات کا خلاصہ یا عِطر ہے۔ اِس میں ہر ہر شے کی نظیر پائی جاتی ہے۔ اِس لیے اِس کے مشاہدہ و مطالعہ میں اگر کامیاب ہو گئے تو گویا پوری کائنات کے اَسرار معلوم ہو گئے۔ نفسِ انسانی علم و اِدراک کے لحاظ سے تین احوال سے دوچار ہوتا ہے۔

اوّل۔ یہ کہ معلومات کی تمام صورتوں کا ایک مرتب نقشہ اس کے ذہن میں موجود ہو۔ جیسے مثلاً ایک فقیہ کسی خاص فقہی صورت کے مالہٖ و ماعلیہ پر غور کرتا ہے اَور تمام مواد کو ذہن میں متحضر پاتا ہے۔ یہ علمِ مفصل ہے۔

ثانی۔ یہ کہ اگرچہ مسائل اَور ان کی جزئیات بالفعل متحضر نہیں۔ مگر فقہ میں اس نے ایسی مشق و تمرین بہم پہنچائی ہے' اَور اِس طرح اِس کو حاصل کیا ہے' اَور اِس پر قابو پایا ہے کہ اب جب چاہے کسی مسئلے کو آسانی سے حل کر سکتا ہے۔ گویا اس میں فقہی ملکہ پیدا ہو گیا ہے۔ اَور یہ ملکہ اَور حالت ایسی ہے کہ جو غیر متناہی فقہی مسائل کو پیدا کر سکتی ہے۔ اَور ان کے غیر متناہی حل تلاش کر لینے میں کامیاب ہو سکتی ہے۔ اِس کا مطلب یہ ہوا کہ ملکہ فقہ کے تمام ممکنہ اَور پیش آنے والے مسائل کے نقطۂ نظر سے ایک ہے۔ اَور مسائل کی گوناں گونی اَور کثرت بھی اِس میں پائی جاتی ہے۔ یہ نفس کی نہایت ہی سادہ اَور بسیط کیفیت ہے۔ اَور اس میں تفصیل کا کوئی شائبہ نہیں پایا جاتا۔ مگر اِس کے باوجود غیر متناہی صور و مسائل سے اِس کا تعلق ہے۔

ثالث۔ اِن دونوں کیفیتوں کے بین بین ایک تیسری صورت بھی ہے۔ اِس کو سمجھنے کے لیے فرض کرو کہ ایک انسان کسی بحث و مناظرہ میں خصم کا کوئی اعتراض سنتا ہے۔ وہ اِس فن کا ماہر ہے' اِس لیے جانتا ہے کہ اس کا اعتراض لغو ہے۔ اَور اس کا جواب تیار ہے۔ مثلاً وہ یہ کہتا ہے کہ عالَم اِن دلائل کی رُو سے قدیم ہے۔ اَور یہ بہ تفصیل جانتا ہے کہ اُس کا استدلال صحیح نہیں اَور یہ کہ اُس کے استدلال میں فلاں فلاں خامی ہے۔ یہ جواب خاصی تطویل چاہتا ہے۔ مگر اُس کی ذہنی کیفیت ایسی ہے کہ اس وقت سِوا ایک یقین اَور اعتماد کے کہ وہ اس کے جواب پر پوری طرح قدرت رکھتا ہے اَور کوئی چیز اس کے ذہن میں متحضر نہیں۔ پھر جب وہ جواب دینا شروع کر دیتا ہے تو ایک سادہ امرِ کلی ہے' جس کا اِدراک اسے حاصل ہے۔ تفصیلات کا ایک نقشہ اس کی سطحِ ذہن پر اُبھر آتا ہے۔ اَور وہ مختلف پیرایہ ہائے بیان سے اس کی وضاحت کرتا اَور دلائل و مقدمات سے خصم کو جھٹلاتا ہے۔

اُور قائل معقول کرتا ہے۔ ظاہر ہے' یہ تفصیل پہلے سے اُس کے ذہن میں موجود نہیں ہوتی اُور عین اُس وقت جب مناظر اُس کو للکارتا ہے اُور اس کے ذہن میں مختلف شبہات وشکوک پیدا کرتا ہے' ایک بسیط جواب کے سوا اُور کچھ نہیں ہوتا لیکن جب وہ جواب پر آمادہ ہوتا ہے تو یہی بسیط کیفیت تفصیل وتکمیل کا مبدا وخلاق قرار پاتی ہے۔ اُور جواب کی مختلف صورتیں سمجھاتی ہے۔ اللہ تعالیٰ اُور مبدا اُوّل کا علم بھی اِسی پر قیاس کرو۔ یہ تفصیل سے بہرحال اعلیٰ واشرف ہے۔ پہلی صورت اِس لیے قابلِ قبول نہیں کہ وہ انسان کے ساتھ مخصوص ہے۔ وہی علمِ مفصل رکھتا ہے' جس کا یہ مطلب ہے کہ نفسِ انسان میں دو چیزیں بھی ایک حالت میں جمع نہیں ہوتیں۔ تو اِس صورت میں اس کا عدم یا نہ پایا جانا واجب ہوگا۔ گویا ممکناتِ حادثہ سبب اُور علت کے اعتبار سے واجب بھی ہو سکتے ہیں۔ لہٰذا اگر کسی خاص واقعے کے تمام اسباب وعلل معلوم ہوں اُور یہ بھی معلوم ہو جائے کہ وہ اسباب بالفعل موجود ہیں' تو نتیجہ قطعی لازم ہو جاتا ہے۔ اُور اِس کے بارے میں حتمی پیش گوئی بھی کی جا سکتی ہے۔ مثلاً ہمیں اگر معلوم ہو کہ زید کے گھر میں ایک خزانہ مدفون ہے اُور اس پر ہلکا سا پردہ پڑا ہے' جو زید کے بار کا متحمل نہیں۔ لہٰذا اگر اُس کا پاؤں کسی طرح پڑا تو خزانے کا بھید کھل جائے گا۔ پھر اِس کے ساتھ ساتھ فرض کرو کہ ہمیں یہ معلوم ہو جائے کہ کل زید قطعی گھر سے نکلنے پر مجبور ہوگا' اُور فلاں جہت سے چلے گا اُور اِس طرح اُس کا پاؤں اچانک پھسلے گا اُور خزانے کا راز منکشف ہو جائے گا تو اِس صورت میں ہم وثوق سے کہہ سکیں گے کہ کل زید کو ضرور خزانہ دستیاب ہوگا۔ کیوں؟ اِس لیے کہ ہماری نگاہ اسباب وعلل کی پوری کڑیوں پر ہے۔

اَب اِس مثال کو سامنے رکھو اُور سوچو کہ اگر تمام اسباب وعلل اللہ تعالیٰ کی ذاتِ گرامی تک منتہی ہوتے ہیں تو اِس کے معنی یہ ہوئے کہ سب ممکنات حادثہ' واجب ہیں۔ اُور پھر جب اِن تمام اسباب وعلل کو جانتا ہے اُور ان کی ترتیب سے واقف ہے تو لامحالہ مسببات پر بھی اُس کی نگاہ ہوگی۔

اسباب ومسببات میں کیا رشتہ ہے؟ اِس کو سمجھنے کے لیے منجم پر غور کرو۔ جب اُس کی نظر اسباب وجود کے بعض حصوں تک محصور ہو کر رہ جاتی ہے تو اُس کی پیش گوئی ظنی ہوتی ہے۔ کیونکہ اس میں یہ احتمال موجود رہتا ہے کہ ممکن ہے' اس میں کسی نوع کا مانع حائل ہو' اُور نجومی نے اس کی طرف التفات نہ کیا ہو۔ لیکن جب بعض اسباب سے بڑھ کر اُس کی نظر وبصر نے اکثر اسباب کو اَپنی گرفت میں لے لیا ہو تو پیش گوئی کا مزاج یکسر بدل جاتا ہے۔ اِس شکل میں اس کا وقوع پذیر ہونا زیادہ اغلب خیال کیا جاتا ہے۔ ایک قدم اور آگے بڑھو' فرض کرو کہ اُس کی نظر تمام اسباب وجود کا

احاطہ کرلیتی ہے۔ اِس صورت میں علم قطعی اَور یقینی ہو جائے گا۔ مثلاً عین جاڑوں میں وہ کہتا ہے کہ اَب سے چھ ماہ کے بعد ہوا میں خنکی کے بجائے گرمی پیدا ہو جائے گی تو یہ بات قطعی اَور حتمی ہوگی۔ کیونکہ اِس بِنا پر وہ یہ کہتا ہے کہ وہ خوب جانتا ہے' سورج اُس وقت برج اسد میں ہوگا' اَور سورج کا اُس وقت برج اسد میں ہونا بر بنائے عادت و دلیل واضح ہے۔ لہٰذا جاڑوں کا گرمیوں میں بدل جانا یقینی اَمر قرار پایا۔ اِس توجیہ سے اِس عقدے کی اچھی طرح توضیح ہو جاتی ہے کہ ممکن ہے علم کیونکر ہوسکتا ہے جب کہ اس میں دونوں پہلو وجود و عدم کے پائے جاتے ہیں۔

(۵) مبدأ اَوّل کا علم جُزئی نہیں' کلی ہے

مبدأ اَوّل کے لیے جزئیات کو اِس انداز سے جاننا جائز نہیں ہے کہ اِس کو ماضی' مستقبل اَور حال کے خانوں میں تقسیم کیا جاسکے۔ اِس کا مطلب یہ ہے کہ وہ اگرچہ ہر چیز کے بارے میں علم رکھتا ہے مگر اُس کے علم میں نوعیت زمانیات کی گرفت میں آنے والی نہیں کیونکہ زمانیات کا تعلق جزئیات سے ہے اَور جزئیات سے اُس کا علم مبرا ہے۔ مثلاً اُس کو اِس طرح جاننے کی ضرورت نہیں کہ آج آفتاب کو گہن نہیں لگا۔ اَور یہ کہ کل آفتاب منکسف ہوگا اَور پھر جب وہ کل آجائے تو اُسے اَز سرِ نَو معلوم ہو کہ آج آفتاب کسوف پذیر ہے' اَور کل گزر جائے تو اُس کے علم کی نوعیت بھی بدل جائے' اَور اُسے اُس وقت معلوم ہو کہ کل آفتاب کسوف سے دوچار ہوا تھا۔ کیونکہ اِس نوعیت کا علم بہرحال تغیر چاہتا ہے۔ اَور تغیر اس کی ذات میں پایا نہیں جاتا۔ سوال یہ ہے کہ علم کے اِس تغیر سے اُس کی ذات کیوں متاثر ہوتی ہے؟ اِس لیے کہ علم اِس سلسلے میں معلوم کے تابع ہے' اِس لیے جب بھی معلوم میں کوئی تبدیلی ہوگی' علم میں تبدیلی کا رُونما ہونا ضروری ہے' اَور جہاں تک علم میں تغیر ہوا' عالِم بھی اس سے محفوظ نہ رہا۔ مزید برآں علم اُن صفات میں سے نہیں ہے جن کا تغیر' تغیرِ ذات کو مستلزم نہ ہو۔ جیسے مثلاً کسی شخص کا دائیں یا بائیں کھڑے ہونا ہے کہ جہت کی تبدیلی اُس شخص کی ذات میں ادنیٰ تبدیلی واقع نہیں ہوگی بلکہ زیادہ سے زیادہ صرف یہ ہوتا ہے کہ اُس کا رُخ اَور پہلو بدل گیا ہے اَور بس۔ اِس کے برعکس علم کے تغیر سے نفسِ ذات متاثر ہوتی ہے۔ علم کے بارے میں یہ بھی فرض نہیں کرسکتے کہ اس کا معلوم سے کچھ اِس طرح کا تعلق ہے کہ اگر اس میں تغیر واقع ہو تو خود اس سے یہ متاثر نہ ہو' بلکہ تمام تغیرات کے باوجود وُہ ایک اَور واحد ہی رہے۔ مثلاً جب کسوف واقع ہونے والا ہے' تب بھی اَور جب واقع ہو چکے' تب بھی علم کی نوعیت میں تبدیلی نہ

ہو۔ معلوم کے تغیّر سے علم کا بدلنا اِس بِنا پر ضروری ہے کہ خود علم اِس کے سِوا اَور کیا ہے کہ وہ معلوم کی ایک مثال اَور پرتو ہے؟ پھر جب یہ امثلہ بدلیں گی تو علم کو بھی لازماً اِن تبدیلیوں کا ساتھ دینا پڑے گا۔ اِس حقیقت کو اِس مثال سے سمجھنے کی کوشش کرو۔ فرض کرو کہ مبدأ اوّل کسوف کے بارے میں یہ جانتا ہے کہ وہ عنقریب واقع ہونے والا ہے۔ اَب اگر کسوف وقوع پذیر ہو جاتا ہے' اَور اس کے علم کی یہی نوعیت رہتی ہے یعنی اس میں کوئی تغیّر رُونما نہیں ہوتا تو اس کو معاذ اللہ جہل سے تعبیر کیا جائے گا' لیکن اگر اس میں بھی تغیر واقع ہوتا ہے اَور اَب وہ یہ جانتا ہے کہ کسوف وقوع پذیر ہو گیا تو اِس کا مطلب یہ ہوا کہ علم کی نوعیت پہلی نوعیت سے مختلف ہے' اَور جب مختلف ہے تو ذات تغیر وتبدل کا ہدف قرار پائی جو محال ہے۔ جب اُس کا علم جزئیات سے وابستہ نہیں تو سوال یہ ہے کہ پھر وہ کیونکر جانتا ہے؟ اَور اُس کے علم کا کیا اَنداز ہے؟ ہم کہیں گے' اُس کے علم کا اَنداز کلی ہے یعنی وہ تمام جزئیات کا علم تو رکھتا ہے مگر برنگِ کلی جس میں اَزل واَبد تک کے تغیرات تک کی گنجائش ہے۔ لیکن اِس پر بھی اُس کی ذات ان سے متاثر نہیں ہو پاتی۔ مثلاً کسوف کے بارے میں اس کے جاننے کا یہ اَنداز ہے کہ آفتاب جب فلاں حَد تک پہنچے گا' تو پھر اتنی مقررہ مدت سے پہلے پہلے یہاں تک لَوٹ نہیں سکے گا۔ اِتنے میں قمر اَپنی منزلیں طے کر لے گا اَور زمین فلاں مقام پر بقدر ثلث کے ان کے مابین حائل ہو جائے گی۔ لہٰذا آفتاب کا ایک ثلث تاریک رہے گا۔ اَور فلاں فلاں حصوں میں نظر آئے گا۔ ظاہر ہے، علم کا یہ اَنداز اَیسا ہے کہ ماضی وحال اَثر اَنداز نہیں ہوتے اَور اس کو جزئیت کی حیثیت نہیں دیتے جس کا نتیجہ یہ ہے کہ کسوف وقوع پذیر ہونے والا ہو' یا ہو چکا ہو' اِس کا علم بہرحال صادق اَور غیر متغیر رہے گا۔ علم کی اِس نوعیت کو تسلیم کر لیا جائے تو اِس کے یہ معنی ہوتے ہیں کہ وہ ہر چھوٹی سے چھوٹی چیز کو جانتا ہے۔ اگرچہ اِس کا تعلق رائی کے دانے سے ہو' تاہم اس کا یہ جاننا اسباب وعلل کا جاننا ہے' اَور برنگِ کلی جاننا ہے' جزئیات اَور زمانیات کی شکل میں نہیں۔ لہٰذا اُس کے دائرہ علم سے کوئی شے باہر نہیں رہتی۔ علاوہ اَزیں اُس کے کوائفِ علمی میں یکسانی اَور تشابہ قائم رہتا ہے اَور تغیّر وتبدّل واقع نہیں ہوتا۔

(٦) مبدأ اوّل صفتِ ارادہ سے متصف ہے اَور ارادہ علم وذات ہی سے تعبیر ہے

اللہ تعالیٰ صفتِ ارادہ سے متصف ہے مگر اِس پر بھی یہ ارادہ اُس کی ذات سے الگ اَور زائد

کوئی چیز نہیں۔ تفصیل اِس اِجمال کی یہ ہے کہ مبدأ اوّل فاعل ہے۔ تمام اَشیا کا صدور اُسی کی ذاتِ گرامی سے ہوتا ہے۔ لہٰذا یہ تخلیق و آفرینش اُس کا ایک فعل ہوا۔ فاعل کی دو قسمیں ہیں۔ یا تو فاعل بالطبع ہوتا ہے' یا فاعل بالارادہ۔ بالطبع کے یہ معنی ہیں کہ فاعل کو فعل و صدور کے بارے میں کوئی علم نہیں ہوتا۔ اور وہ یہ تک نہیں جانتا کہ مفعول کب اور کس طرح اُس کی ذات سے پیدا یا صادر ہوا۔ بالارادہ کا یہ مطلب ہے کہ فاعل فعل اور اس کے نتائج سے پوری طرح واقف ہے۔ اِس لیے اللہ تعالیٰ اگر فاعل بالارادہ ہے تو وہ خوب جانتا ہے کہ فلاں فلاں چیز اُس کے فیضان کا نتیجہ ہے۔ پھر یہ فیضان اُس کی ذات کے منافی بھی نہیں کہ وہ اس سے ناخوش ہو اور جب ناخوش نہیں تو راضی ہوا۔ یہی اِرادہ ہے۔ سوال یہ ہے کہ تمام کائنات کا مبدأ فیض کون ہے؟ اُس کا علم اور تمام نظامِ کائنات کے بارے میں اُس کی معرفت اِس لحاظ سے گویا اِرادہ و علم ایک ہی حقیقت کے دو نام ہوئے۔

فعلِ ارادی کے متعلق اِس تفصیل کا جاننا ضروری ہے کہ وہ چار کیفیتوں کا نتیجہ ہوسکتا ہے۔

(۱) اعتقاد جزم کا۔

(۲) علم کا۔

(۳) ظن کا۔

(۴) تخیل کا۔

علم کے لیے مہندس کے فعل پر غور کرو۔ ظن کے لیے مریض کو دیکھو کہ جن چیزوں کو مضر سمجھتا ہے' اُن سے بر بنائے ظن پرہیز کرتا ہے۔ تخیل کی بہترین مثال نفسِ عاشق کی ہے کہ جن اَشیا کو دیکھتا ہے' اپنے محبوب سے مشابہ ہیں' اُن سے بے اِختیار محبت کرنے لگتا ہے' حالانکہ وہ محبوب ہرگز نہیں۔ یا ایسے شخص کی ہے جو بعض چیزوں سے اِس لیے نفرت کرتا ہے کہ وہ اُن اشیا سے ایک گونہ مماثل ہیں جن سے اُس کو حقیقتاً نفرت ہے۔ اِس تجزیے کو ذہن میں رکھو اور بتاؤ کہ کیا مبدأ اوّل کا فعل ظن و تخیل کا نتیجہ ہوسکتا ہے؟ ظاہر ہے' نہیں۔ کیونکہ یہ عوارض ایسے ہیں جنھیں ثبات و قرار حاصل نہیں۔ لہٰذا اُس کا فعل علمِ عقلی اور علمِ حقیقی ہی کا نتیجہ ہوسکتا ہے' ظن و تخیل کا نہیں۔ اِس مرحلے پر حل طلب سوال یہ رہ جاتا ہے' یہ کیونکر معلوم ہوا کہ علم وجود کا باعث ہوسکتا ہے اور یہ کہ مبدأ اوّل سے سب چیزیں بر بنائے علم صادر ہوتی ہیں۔

جہاں تک مبدأ اوّل کے بارے میں اِس سوال کا تعلق ہے' اس کا جواب مشاہداتِ نفس ہی

میں مل سکتا ہے۔ جیسا کہ پہلے ہم بتا آئے ہیں۔ کیونکہ اسی کو اُس رُوحِ کلی سے ایک گونہ مماثلت حاصل ہے۔ یعنی جب کسی محبوب شے کا تصوّر کرتے ہیں تو اِس تصوّر سے رغبت وطلب کے داعیے اُبھرتے ہیں۔ اَب اگر یہ رغبت اُستواری حاصل کرلیتی ہے اَور شوق وطلب اِنتہا کو پہنچ جاتی ہے' اَور اِس کے ساتھ ساتھ ہمارا تصوّر بھی اس تقویت کا باعث ہوتا ہے تو اِس کا نتیجہ یہ ہوتا ہے کہ ایک نوع کی تحریک اَور قوتِ تعمیل کی غرض سے عضلات میں پھیل جاتی ہے۔ رگوں اَور نسوں میں جنبش سی کروٹ لیتی ہے۔ پھر اعضا وجوارح حرکت میں آتے ہیں اَور شوق وطلب کا ہدف ومقصد پورا ہو جاتا ہے۔ مثلاً جب کچھ لکھنا چاہتے ہیں تو صورتِ خط کا تصوّر کرتے ہیں۔ پھر سوچتے ہیں کہ اِس خط کو معرضِ تحریر میں آنا چاہیے۔ یہاں سے شوق کو تحریک ہوتی ہے' اَور دست وقلم کی جنبشیں خطِ تحریر کی شکل اِختیار کر لیتی ہیں۔ اِس کا مطلب ہمارے نزدیک یہ ہے کہ یہ معلوم کرلیں کہ اَیسا کرنا ہمارے لیے سودمند ہے' لذت آفرین ہے' یا کسی وجہ سے بھی خیر وخوبی ہے۔ جہاں یہ بات طے ہو گئی' پھر آپ سے آپ حرکتِ شوقیہ میں اِنبعاث پیدا ہو جاتا ہے۔

عمل وتخلیق کے اِس پورے نقشے پر غور کرو۔ کیا اِس سے یہ نہیں معلوم ہوتا کہ اِس کا باعث دراصل علم ہی ہے۔ علم ووَہم کی اَثر اَندازیوں کی اِس سے بھی زیادہ واضح مثال تمھیں اُس شخص کے طرزِ عمل میں ملے گی جو اَیسے تنے پر سے گزر رہا ہے جو دو اُونچی اُونچی دیواروں پر رکھا ہے۔ اُس کے دِل میں ہر آن گِر پڑنے کا خوف اَور ہَول موجود ہے۔ اَور یہ اس وہم وخوف کی وجہ سے یہ چھوٹا سا راستہ طے نہیں کر پاتا۔ کئی بار لڑکھڑاتا ہے اَور بالآخر گِر پڑتا ہے۔ ظاہر ہے' اگر یہی تنا ہموار اَور زمین پر رکھا ہوتو یہ نہایت آسانی سے اُس پر سے گزر جاتا اَور کوئی دُشواری محسوس نہ کرتا۔ اِس سے ثابت ہوا کہ اس کو گِرنے کے وہم اَور ہَول نے گِرا دیا۔

مشاہدۂ نفس کے اِس تجزیے کے بعد آؤ مبدأ اوّل اَور اُس سے صادر ہونے والی اَشیا پر غور کریں۔ کیا اُس سے چیزیں اِسی اَنداز سے صادر ہوتی ہیں؟ کیا یہاں بھی کوئی حرکتِ شوقیہ ہے جو حرکت میں آتی ہے یا نہیں؟ کیونکہ شوق وطلب کے یہ دواعی ذاتِ حقِ سبحانہ میں پائے نہیں جاتے۔ مزید برآں اس میں کوئی ایسی چیز بھی نہیں ہے کہ پہلے بالقوّۃ موجود ہو اَور اِس کے بعد بعض اسباب وعلل کی بِنا پر ظہور وفعل میں آئے۔ لہٰذا ایک ہی صورت یہ پائی جاتی ہے کہ پوری کائنات کے نظام سے متعلق اس کا تصوّر وعلم ہی اُس کے فیضانِ وجود کا باعث وسبب ہے۔ یہاں یہ نقطہ سمجھ لینے کا ہے کہ ہمارا معاملہ اِس سے بالکل مختلف ہے۔ ہمارا تصوّر وعلم اَیسا ناقص ہے کہ کسی

یہ اَشیا کو اَپنی گرفت میں لا سکتا ہے۔ حملہ بھی کر سکتا ہے' اَور حملے کی مدافعت بھی کر سکتا ہے۔ یہ صحیح ہے' علمِ الٰہی اِن تمام اَوضاع سے برابر کی نسبت رکھتا ہے۔ لیکن اِس وضعِ خاص میں چونکہ خیر و کمال کے پہلو زیادہ تھے' اِس لیے اِس کو ترجیح کے قابل سمجھا۔ یہاں خیر و شر کا یہ مطلب نہیں کہ اِن کا تعلق مبداَاَوّل سے ہے' نہیں۔ یہ انسان کے نقطۂ نظر سے ہے۔ اِسی عنایت کا یہ نتیجہ ہے کہ جملہ کائنات جس میں نجوم و کواکب' زمین اَور حیوانات میں داخل ہیں' اُن کو اِس ڈھب سے پیدا کیا ہے کہ اِس سے زیادہ بہتر' اکمل اَور خوب کا تصوّر ہی نہیں کیا جا سکتا۔ علاوہ ازیں اُس کی عنایت کا یہ کرشمہ بھی قابلِ لحاظ ہے کہ جہاں ہر شے کو موزوں آلات اَور صلاحیتیں بخشی ہیں' وہاں ان کے اِستعمال کی بھی ہدایت مرحمت فرمائی ہے۔ ورنہ اگر حیوانات کو مثلاً صرف اَعضا و آلات ہی سے بہرہ مند کرتا اَور اُن کے اِستعمال کی ہدایت سے محروم رکھتا' تو یہ بالکل بیکار رہوتا۔ اِسی لیے جہاں چوزے کو پیدا کیا ہے اَور اُس کو ایک عدد چونچ یا منقار عطا کی ہے' وہاں اُس کو اِس کے اِستعمال سے بھی آگاہ کیا ہے۔ کیونکہ اگر وہ یہ نہ کرتا تو چوزہ اَنڈے سے نکلتے ہی دانے دنکے سے اپنا پیٹ بھر نہ سکتا۔ یہ اُس کی عنایت ہے کہ اُس نے مخلوق میں خیر اَور ہدایت کے پہلوؤں کو ملحوظ رکھا' اِسی حقیقت کی قرآن کی اِن آیات میں خبر دی گئی ہے۔

(۱) الذی اعطی کل شی خلقه ثم هدی

(وہ ذات جس نے ہر ہر شے کو خلق سے نوازا اَور پھر اُس کی رہنمائی بھی کی)

(۲) والذی قدر فهدی

(وہ ذات جس نے ہر ہر شے کا اَنداز مقرر کیا اَور اُس کی رہنمائی کی)

اِس وضاحت سے اِرادہ و عنایت کا مفہوم متعین ہو جاتا ہے۔ اَور ثابت ہو جاتا ہے کہ اُس کا مرجع علم ہے۔ مگر یہ علم ذات سے زائد کوئی شے نہیں۔ اَور یہ بات بھی متعین ہو جاتی ہے کہ اُس کا فعل غرض کے دواعی کے تحت صادر نہیں ہوتا۔ اَور نہ بغیر علم و اِدراک کے ظہور پذیر ہوتا ہے۔ ممکن ہے' کوئی صاحب کہہ دیں' اِس میں آخر کیا مضائقہ ہے کہ اُس کی ذات میں مختلف علوم کے بارے میں اُسی طرح قصد کو تسلیم کیا جائے' جس طرح کہ انسان میں ہے۔ مگر اِس کے معنی افاضۂ خیر کے سوا اَور کچھ نہ ہوں۔ اَور اِس سے مقصود اَپنی غرض و طلب نہ ہو۔ بلکہ غیر و مخلوق کی بہبود ہو۔ جیسے مثلاً ہم کسی غریق کو پانی میں سے نکال لیں اَور محض اُس کے بھلے کی خاطر بچا لینے میں کامیاب ہو جائیں۔ ہم کہیں گے' یہ مفروضہ درست نہیں۔ کیونکہ قصد بالضرورت اِس بات کا مقتضی ہے کہ

شے کو معرضِ تخلیق و وجود میں اُس وقت تک نہیں لایا جاسکتا جب تک شوق وطلب کے دواعی میں شدّت نہ پیدا کی جائے۔ یہی وجہ ہے' ہمیں سب سے پہلے اُمور کی اس ترتیب پر غور کرنا پڑتا ہے کہ ان میں کیا چیز ہمارے مخالف پڑتی ہے اَور کون موافق و پسندیدہ ہے؟ پھر اِس کے بعد شوق وطلب کو تیز کیا جاتا ہے تاکہ مطلوب حاصل ہو' لیکن مبدأ اوّل کا یہ حال نہیں۔ اِس کے لیے صرف تصوّر وعلم ہی معلوم ومتصوّر کے حصول کے لیے کافی سبب ہے۔ ایک اَور وجہِ اِمتیاز ہے جہاں ہم اُمور پر اِس لحاظ سے غور کرتے ہیں کہ اِن میں کون ہمارے لیے خیر ونفع کا باعث ہیں اَور کون نہیں؟ اُس ذاتِ گرامی کے بارے میں یہ صحیح نہیں کیونکہ یہ خیال بہر حال غرض کا متقاضی ہے اَور اُس کی ذاتِ گرامی غرض سے کلیۃً پاک ہے۔ کیونکہ غرض تو ناقص ہی میں تحریک پیدا کرسکتی ہے اور عمل وتخلیق پر اُکساتی ہے' کامل میں نہیں۔ ہم جب سوچیں گے تو بلاشبہ اُمور کے اِس پہلو پر غور کریں گے کہ اِن میں کون نافع ہے۔ مگر اُس کے تصوّر کا اَنداز دُوسرا ہے۔ اُس کے تصوّر کا اَنداز یہ ہے کہ یہ نظامِ کلی چونکہ فی نفسہٖ خیر ہے اَور چونکہ وجود عدم سے بہتر ہے اَور اکملِ ناقص سے خوب تر ہے' لہٰذا اُس کی ذاتِ گرامی سے ہر ایسی شے کو صادر ہونا چاہیے جو اِن صفات سے متصف ہے۔

یہاں تک تو اُس کے علم کی بحث ہوئی' مخلوق سے اُس کی عنایت کا کیا عالم ہے۔ اِس پر یوں غور کرو کہ اُس نے مخلوق کو کیونکر اُن تمام صلاحیتوں اَور اَعضا وجوارح سے بہرہ مند کیا جن کی ان کو ضرورت ہے۔ مثلاً اِنسان کے بارے میں اُس کے علم نے فیصلہ کیا کہ اِس کو ایسے آلات واَعضا کی ضرورت ہے جن سے یہ کسی شے کو گرفت میں لاسکے۔ کیونکہ اگر یہ آلات واَعضا ایسے نہ ہوں تو انسان ناقص ٹھہرتا ہے اَور خود اَپنے حق میں شر قرار پاتا ہے۔ لہٰذا اُس نے اِس غرض کی تکمیل کے لیے بازو اَور کف دست کی تشکیل کی۔ پھر اُس کے علم نے یہ بھی جانا کہ اِس کف دست کے سِروں پر جب تب اُنگلیاں نہ ہوں' یہ خاطر خواہ اَشیا کو کام میں نہیں لاسکے گا۔ اِس بِنا پر اُنگلیاں بنائیں۔ اُنگلیوں کے معاملے میں پھر یہ جھگڑا تھا کہ بےشمار اَوضاع میں سے اِن کی وضع کس ڈھنگ کی ہو۔ یہ بھی ممکن تھا کہ پانچوں ایک جیسی اَور ایک صف میں ہوتیں۔ یہ بھی ممکن تھا کہ چار ایک اَنداز کی ہوتیں اَور پانچواں انگوٹھا عین اُن کے مقابل ہوتا اَور اِن سب کی حرکت میں معین ومددگار ہوتا۔ نیز اِس میں ایسی لچک ہوتی کہ اِس کو اُن پر گھمایا جاسکتا۔ اِسی طرح دو برابر کی قطاریں بھی ہوسکتی تھیں۔ غرض کئی شکلوں اَور متعدّد اَوضاع کا تصوّر ممکن تھا۔ مگر عنایتِ الٰہی نے ایسی وضع کو چنا جس سے جملہ اَغراض کی تکمیل ہوسکے یعنی اُنگلیوں کو اِس اَنداز اَور نہج سے کف دست کے ساتھ جوڑا کہ

شئے مقصود قصد کو اَولیٰ نظر آئے۔ اور اُس کا نقیض ناپسند ہو۔ اور یہی وہ غرض وطلب ہے جس کی ہم نفی کرتے ہیں اور کہتے ہیں کہ یہ اللہ تعالیٰ کے شایانِ شان نہیں۔ اِس مفروضے کا مزید تجزیہ کرو تو معلوم ہوگا کہ جہاں تک ہم انسانوں کا تعلق ہے ہمارا کوئی فعل بھی غرض سے خالی نہیں ہوتا۔ ہم ثواب کے طالب ہوتے ہیں۔ اپنے اَعمال واَفعال پر مدح وستائش چاہتے ہیں اور کم اَز کم اِس بات کے تو قطعی خواہاں ہوتے ہیں کہ اپنے لیے فضیلت وخوبی کی خو پیدا کرلیں۔ کیونکہ اگر اَعمال کی حیثیت یہ ہو کہ اِکتساب وعدم اکتساب دونوں برابر ہوں تو محال ہے کہ ہمارے دِل میں اُن کے لیے کسی طرح کی آمادگی یا اِلتفات پیدا ہو سکے۔ اِس لیے کہ قصد تو تعبیر ہی اِس سے ہے کہ ایک شئے جو ہماری خواہشات کے مطابق ہے' اُس کی طرف ہم میلان رکھتے ہیں' اور اگر قصد کے یہ معنی نہیں ہیں تو پھر یہ محض ایک لفظ ہوگا جو شرمندۂ معنی نہیں۔

(۷) مبدا اوّل قادِر ہے

مبدا اوّل قادِر ہے۔ اِس کی دلیل یہ ہے کہ قادِر عبارت ہے اُس سے کہ اگر چاہے تو تخلیق وآفرینش کے درپے ہو' اور چاہے تو نہ درپے ہو۔ اور اُس کی ذات صفتِ قدرت سے متصف ہے۔ اِس سے پہلے ہم اِس حقیقت کا اِظہار کر چکے ہیں کہ اُس کی مشیت اُس کے علم ہی کا ایک پہلو ہے۔ جب وہ جانتا ہے کہ کسی چیز میں خیر ہے تو اُس کو پیدا کر دیتا ہے اور جب فیصلہ یہ ہوتا ہے کہ اِس شئے کا پیدا کرنا مناسب نہیں تو وہ اس کو پیدا نہیں کرتا۔

اگر کوئی کہے کہ اُس کی قدرت کے بارے میں ایسا کہنا کیونکر صحیح ہے جب کہ وہ زمین وآسمان کے موجودہ نظام کے ختم کر دینے پر قدرت نہیں رکھتا؟ (یہ حکما کا عقیدہ ہے)۔ ہمارا جواب یہ ہے کہ اگر وہ چاہے تو اِس کو ملیامیٹ کر سکتا ہے۔ مگر وہ اَیسا چاہتا نہیں۔ بلکہ اُس کی حیثیتِ اَزلیہ نے فیصلہ کر لیا ہے کہ اِس نظام کو دائماً باقی رکھا جائے کیونکہ خیر وبہبود کا تقاضا یہی ہے کہ اِس کو قائم وبرقرار رکھا جائے۔ اِس لیے اہلاک وافنا سے یہ مقصد پورا ہونے والا نہیں۔ اور قادِر کے یہی معنی تو ہیں کہ اگر چاہے تو کوئی فعل کرے اور نہ چاہے تو نہ کرے۔ یہ نہیں کہ ضرور چاہے بھی' جیسے اِنسان سے متعلق ہم کہتے ہیں کہ وہ خود اپنے قتل پر قدرت رکھتا ہے۔ تو اِس کے صرف یہی معنی ہیں کہ اگر وہ چاہے تو خودکشی کر سکتا ہے۔ بالکل اِسی معنی میں اللہ تعالیٰ اِس وقت بھی قیامت پر قادِر

ہے۔ اگر چہ یقین سے ہمیں معلوم ہے کہ وہ فی الحال اِس نظام کو فنا کے گھاٹ اُتارنے کا اِرادہ نہیں رکھتا۔ غرض یہ ہے کہ خلافِ معلوم بھی قدرت کے تحت آتا ہے' اُور مقدور ہے۔ اِس سے واضح ہوا کہ اُس کی قدرت کا دائرہ ہر ہر ممکن تک بشرطِ ارادہ وسیع ہے۔

اِس اَندازِ استدلال پر یہ اعتراض وارِد ہوسکتا ہے کہ منطقی اِصطلاح میں یہ شرطی متصل ہے اَور شرطی متصل کے لیے یہ ضروری نہیں کہ صادق الجزئین ہو بلکہ قضیے کی یہ شکل اُس وقت بھی صادق ہی رہتی ہے جب کہ دونوں جُز کاذب ہوں یا ان میں ایک کاذب ہو اَور ایک صادق ہو۔ مثلاً جب ہم کہیں گے کہ اگر انسان اُڑ سکے تو یہ ہواؤں میں متحرک ہوگا۔ اس کے دونوں جُز کاذب ہیں۔ مگر قضیہ فی نفسہٖ صادق ہے۔ اِسی طرح اگر کوئی کہے کہ اگر انسان اُڑ سکے تو وہ حیوان ہوگا۔ تو یہ قضیہ بھی صادق ہے۔ اگر چہ اِس کا پہلا جُز کاذب ہے۔ اَور ثانی یا دُوسرا جُز صادق ہے۔ سوال یہ ہے کہ اگر وہ چاہے تو زمین وآسمان کو ہلاک کرسکتا ہے' اِسی ڈھب کا جملہ ہے یا نہیں؟ مزید برآں اگر وہ زمین وآسمان کے اہلاک وافنا کا اِرادہ کرے تو اِس سے تغیّر لازم آتا ہے یا نہیں؟

اس شبہے کے جواب میں ہم کہیں گے' صحیح عبارت دراصل یوں ہے کہ مبدا اَوّل اِن معنوں میں قادِر ہے کہ جن جن ممکنات کے حق میں وہ مرید ہے' اُن کا وجود ہے۔ اَور جن جن کے حق میں وہ مرید نہیں ہے' اُن کا وجود نہیں ہے۔ اَور جن جن چیزوں کے حق میں وہ مرید ہے' اگر وہ اُن کے حق میں مرید نہ رہے تو اُن کا وجود عدم سے بدل جائے گا۔ اِسی طرح جن جن ممکنات کو اُس کے اِرادہ ومشیت نے خلعتِ وجود نہیں بخشا' اگر اُن کو وجود میں لانا جائز ہو تو اُس کے اِرادہ ومشیت سے وہ خلعتِ وجود سے آراستہ ہوسکتے ہیں۔ یہ ہے اُس کی قدرت واِرادہ کا صحیح صحیح مفہوم اَور اِس کو قضیہ شرطیہ متصلہ کی شکل میں پیش کرنے سے غلط فہمی پیدا ہوتی ہے' ورنہ قدرت ومشیت اِس تجزیے سے آخر آخر اُسی کے علم کی طرف لوٹتے ہیں اَور علم وذات چونکہ ایک ہی حقیقت کے دو نام ہیں' اِس لیے اس میں ان صفات سے اتصاف کے باوجود تعدّد پیدا نہیں ہوتا۔

(۸) مبدا اَوّل حکیم ہے

مبدا اَوّل حکیم ودانا ہے۔ حکیم کا اِطلاق دو چیزوں پر ہوتا ہے۔

اوّل۔ علم' جس کے معنی اِس انداز سے تصوّر اشیا کے ہیں کہ اس میں ان کی تعریف اور تحقیق تصدیق بھی داخل ہو' جو یقینِ محض پر مبنی ہو۔

ثانی۔ فعل مگر اِس طرح مرتب، محکم اُور جامع کہ اس میں نہ صرف ہر ہر شے کے مایحتاج کی تکمیل کا سامان ہو، بلکہ اس کے تجمل وزینت کے تقاضوں کو بھی پورا کیا گیا ہو۔

مبدأ اوّل علم کی ایسی نوعیت سے بہرہ مند ہے جو فی نفسہٖ بدرجۂ غایت افضل واشرف ہے۔ اِس لیے کہ اُس کا علم ہمارے علم کی طرح نہیں کہ دو خانوں میں منقسم ہو۔ ایک وہ جو وجودِ معلوم کا باعث نہ ہو۔ اور ایک وہ جو وجودِ معلوم کا باعث وسبب ہو۔ اُس کا علم وجودِ معلوم کا باعث ہے۔ بلکہ یوں کہنا چاہیے کہ نظام وجود یا کائنات کا پایا جانا، محض اُس کے علم کا رہینِ منت ہے۔ اور اُس کے علم کا ثمرہ ونتیجہ ہے جو معلوم کے باعث نہیں ہوتا۔ اِس کی مثال آسمان، کواکب، حیوان اُور نباتات وغیرہ کے بارے میں کچھ جاننا ہے کہ اِس سے اُن میں مطلق تغیر پیدا نہیں ہوتا۔ رہی علم کی دُوسری قسم جس میں علم، معلوم کا باعث وسبب ہوتا ہے، تو اِس کی مثال نقاش ومصوّر کا علم ہے کہ بغیر کسی سابقہ مثال اُور نمونے کے طرح طرح کی تصویریں بناتا اور عجیب وغریب نقوش کی تخلیق کرتا ہے، اور پھر اُن ہی نقوش اُور تصویروں کو جب کوئی غیر دیکھتا ہے تو اُس کا یہ علم اِسی قسم میں شمار ہوتا ہے، دُوسری میں نہیں، یعنی یہ غیر خلاق ہوتا ہے۔

مبدأ اوّل، علم کے خلاق ہونے کے لحاظ ہی سے اشرف واعلیٰ نہیں، اُس کا نظامِ افعال بھی نہایت درجہ مستحکم ہے۔ کیونکہ اُس نے ہر ہر شے کو ضروریات ہی سے نہیں نوازا ہے بلکہ اس کی تکمیل اُور آرائش کا اِنتظام بھی کیا ہے۔ مثلاً بھویں کیوں نیم قوس کی شکل میں آراستہ ہیں؟ اِس کی ضرورت واضح نہیں، سوا اِس کے کہ اِن کو آنکھوں کی زینت ٹھہرایا جائے۔ پاؤں کے تلوے کیوں اَندر کی طرف بھنچے ہوئے ہیں؟ اِس کی احتیاج بھی سمجھ میں نہیں آتی، سوا اِس کے کہ پاؤں کی کوئی سہولت مدِنظر ہو۔ اِسی طرح ڈاڑھی میں یہ حکمت مضمر ہے کہ چہرے کے عیوب کو ڈھانپے ہوئے ہے اُور بالخصوص بڑھاپے میں جب کہ جلد میں شکنیں سی پیدا ہو جاتی ہیں تو یہ اُس کے وقار کو قائم رکھتی ہے۔ اِن کے علاوہ حیوانات، نباتات اُور پوری کائنات میں بے شمار لطائف ہیں جن کی حکمتیں غور وفکر کرنے سے سامنے آتی ہیں۔

(۹) مبدأ اوّل جوّاد ہے

وہ جوّاد ہے۔ جود کی حقیقت سمجھنے کے لیے ضروری ہے کہ پہلے ان اِفادۂ خیر واِنعام کی اس

تقسیم پر نظر ڈال لی جائے کہ اِس میں دو چیزیں داخل ہیں۔

اوّل۔ یا تو منعم اَپنا کوئی فائدہ' غرض یا مطلب مدِنظر رکھتا ہے۔

ثانی۔ یا اس کے سامنے کوئی غرض وغایت نہیں ہوتی۔

فائدے کی پھر دو صورتیں ہیں۔ یا تو مال کے مقابلے میں مثلاً مال یا ثواب' تعریف اَور اکتسابِ فضیلت وغیرہ کا خیال۔

جہاں تک عوام کا تعلق ہے' وہ معاوضے کی ان شکلوں پر بھی جود کا اِطلاق کرتے ہیں۔ حالانکہ جود اِس سے قطعی مختلف ہے۔ اِس کے معنی ایسے اِفادہ' خیر کے ہیں جس کی ضرورت ہے۔ مگر جس کے پیچھے غرض وطلب کا کوئی محرک پایا نہیں جاتا۔ ضرورت کی قید اِس بِنا پر بڑھاتے ہیں کہ اگر کوئی شخص ایسے آدمی کو تلوار عطا کرتا ہے جس کو اس کی ضرورت ہی نہیں تو یہ اگرچہ بغیر طلبِ معاوضہ کے بھی ممکن ہے۔ تاہم اِس کو جود نہیں کہا جا سکتا۔ مبدأ اوّل کو جب ہم جوّاد کہتے ہیں تو اِس کا مطلب یہ ہوتا ہے کہ اُس نے جملہ موجودات کو اِس طور سے صفتِ وجود سے متصف فرمایا ہے کہ اس کے کسی تقاضے کو بھی تو تشنہ نہیں رہنے دیا' یعنی ہر ہر شے کو وہ سب کچھ عطا فرمایا ہے جس کی اُس کو ضرورت تھی یا جس سے اُس کی زینت وتجمل کا اہتمام ہو سکتا تھا اور وہ بھی بغیر کسی معاوضے اَور فائدے کا خیال کیے۔ لہٰذا جوّاد کا اِطلاق اُس کی ذات پر حقیقۃً ہوتا ہے اَور دُوسروں پر محض مجازاً کیونکہ یہ کائنات اُسی مصدرِ جود وفیض کا کرشمہ ہے۔

(۱۰) مبدأ اوّل اپنی ذات میں مسرور ہے

مبدأ اوّل اپنی ذات میں مگن ہے۔ اَور کچھ ایسے وصفِ ابتہاج سے متصف ہے جس کو ہماری نسبت سے لذت وطرب سے تعبیر کیا جا سکتا ہے۔ مگر اِس پر بھی مطالعہء ذات کی وجہ سے یا ایسے کمالات کے اِدراک کے ذریعے' جس معنیِ سرور سے وہ دوچار ہے۔ اِس کو الفاظ میں بیان نہیں کیا جا سکتا۔ نیز ملائکہ جن کے اِثبات پر ہم براہین پیش کریں گے۔ حضرت ربوبیت کے جمالِ جہاں آرا کے مطالعے سے لطف وابتہاج حاصل کرتے ہیں جو اُن کے اپنے احسا س جمال کے علاوہ ہیں۔ اِس حقیقت کو سمجھنے کے لیے کچھ اُصول درکار ہیں۔ چنانچہ اس کو ہم علی الترتیب درج کرتے ہیں۔

اصل اوّل۔ پہلے لذت والم کی حقیقت واضح ہونی چاہیے۔ اِدراکِ لذت والم کی دو صورتیں

ہیں۔ اگر یہ اِدراک مخصوص اُس کی ذات سے زائد کوئی چیز ہے تو اِس کو اُس کے حق ثابت نہیں سمجھا جائے گا۔ لیکن اگر اِدراک ایسی صفت سے متصف ہے کہ جو نفسِ ذات سے زائد نہیں ہے تو یہ بات اُس کے حق میں ثابت شدہ قرار پائے گی۔ اِس سے اتنا تو بہر حال معلوم ہو گیا کہ لذت والم کا تعلق اِدراک سے ہے۔ اگر اِدراک پایا جاتا ہے تو لذت والم کا بھی وجود ہے۔ اَور اگر اِدراک نہیں ہے تو اس کا بھی وجود نہیں۔ پھر اِس اِدراک کی ہماری نسبت سے دو قسمیں ہیں۔ حسی اَور باطنی۔ حسی وہ ہے جس کا حواسِ خمسہ سے لگاؤ ہے۔ اَور باطنی، عقلی و وہمی میں تقسیم پذیر ہے۔ قوتِ مدرکہ کے نقطۂ نظر سے پھر ان اِدراکات کی ایک تقسیم ہے۔

اوّل۔ اُس شے کا اِدراک جو قوتِ مدرکہ کے موافق ہو اَور اس کی طبعیت و مزاج کے مطابق ہو۔

ثانی۔ منافی توافق۔

ثالث۔ ایسی چیز کا اِدراک جو نہ موافق ہے اَور نہ مخالف ہے۔

اِس تقسیم کو سامنے رکھو۔ اِس کی روشنی میں لذت کے معنی ایسے اِدراک کے ہوں گے جو موافق ہو۔ اَور الم عبارت قرار پائے گا احساسِ منافی کے، اَور غیر موافق اِدراک کے۔ تیسری قسم پر جس میں توافق و تخالف دونوں کا اِدراک نہیں ہوتا، لذت والم کا اِطلاق نہیں ہو پائے گا۔

یہاں یہ بات ملحوظ رکھنا چاہیے کہ لذت والم ایسی کیفیات کے نام نہیں جو موافق و مخالف اِدراکات کے نتیجے کے طور پر عارض ہوتی ہیں، بلکہ موافق کا نفسِ اِدراک ہی لذت ہے۔ اَور اِسی طرح منافی کا عین احساس ہی الم سے تعبیر ہے۔ اِس طرح گویا اِدراک ایک عام لفظ ہوا، جس کا لذت پر بھی اِطلاق ہوتا ہے اَور الم پر بھی۔ اَور ایسی کیفیت و حقیقت پر بھی جو نہ لذت ہے اَور نہ الم ہے۔

اصل ثانی۔ جب ہم موافق و مخالف کا لفظ استعمال کرتے ہیں تو اِس کے معنی واضح ہونے چاہئیں۔ موافق وہ فعل ہے جو کسی قوت کے طبعی اِقتضا کے مطابق ہے۔ اَور اس پر کوئی آفت نہیں آئی ہے۔ اَور مخالف سے مراد اَیسا فعل ہے جو قوت کے طبعی تقاضے کے منافی ہے۔ مطابقت اَور منافات کی یہ تقسیم اِس بنا پر ہے کہ ہر ہر قوت کی تخلیق ہی اِس لیے ہوئی ہے کہ اس سے کچھ اَفعال صادِر ہوں، جو اس کی طبعیت کے ساتھ ہم آہنگ ہوں۔ لہٰذا اگر یہ اَفعال ہم آہنگ ہیں تو اِس کا مطلب یہ ہے کہ یہ مطابق اَور موافق ہیں، ورنہ منافی اَور مخالف۔ مثلاً قوتِ غضبیہ غلبہ و اِنتقام چاہتی ہے اَور اِس سے لذت حاصل کرتی ہے۔ اَور قوتِ شہوانیہ ذوق کی طالب ہے۔ اِسی طرح خیال و وہم کی قوتیں رجا و اُمید کی خواہاں ہیں۔ اِسی قاعدے پر دونوں قوتوں کو قیاس کرو۔

اصل ثالث۔ لذت والم کی تعریف بہ اعتبار اشخاص کے مختلف ہوتی ہے۔ اگر کوئی عاقل اَور کامل ہے تو اِس میں قوائے باطنیہ کے دواعی زیادہ ہوں گے۔ اَور وہ عقلی لذتوں کے مقابلے میں لذاتِ حِسیہ کو کوئی اہمیت نہیں دے گا۔ لیکن اگر کوئی ناقص ہے تو اُس میں قوائے عقلیہ کی نسبت قوائے حسیہ کا زور زیادہ ہوگا۔ چنانچہ اگر کہا جائے کہ ایک طرف دشمنوں پر قابو پانے کے مواقع ہیں اَور استبداد و غلبہ کے اِمکانات ہیں، اَور دُوسری طرف حلوہ و ہریسہ سے کام و دہن کی تواضع کی صورتیں ہیں...... اِن میں کیا پسند ہے اَور کیا پسند نہیں ہے تو وہ شخص جو دُوں ہمت ہے، مردہ دِل ہے، اَور جس کے قوائے باطنہ بجھ چکے ہیں، وہ تو حلوہ و ہریسہ کو ترجیح دے گا اَور جو صاحبِ ہمت اَور عقل مند ہے، وہ کھانے پینے کی لذتوں کو ٹھکرا دے گا، اَور ریاست و غلبہ کی خواہشات کی تکمیل چاہے گا۔

دُوں ہمت سے ہماری مراد ناقص القویٰ ہے۔ اَور اِس کا اِطلاق دونوں قسموں پر ہوتا ہے۔ ایسے شخص پر بھی جس کے قوائے باطنہ مردہ ہو چکے ہیں اَور ایسے شخص پر بھی جس کے قویٰ کی تکمیل نہیں ہو پائی؛ جیسے بچے ہیں کہ اُن کی پنہاں صلاحیتیں، ہنوز قوت سے فعل میں نہیں آئی ہیں؛ لہٰذا یہ بھی ناقص ہیں۔

اصل رابع۔ علاوہ ازیں لذت والم کی کیفیات میں تین اَور وجوہ سے بھی اِختلاف رُونما ہوتا ہے۔ کبھی اِدراکات کے تفاوت سے، کبھی قوائے مدرکہ کے اِختلاف سے، اَور کبھی معانیِ مدرکہ کی کمی بیشی سے۔ اِس تجزیے کی روشنی میں مثالیں ملاحظہ ہوں۔

(۱) جہاں تک قوائے مدرکہ کا تعلق ہے، اگر یہ فی نفسہٖ زیادہ قوی اَور زیادہ اشرف و اعلیٰ ہیں، تو اِسی نسبت سے لذت والم کا پیمانہ بھی اعلیٰ و اشرف ہوگا۔ مثلاً ایک طرف کھانے پینے کی لذتیں اَور جنسی لذتیں ہیں۔ اَور دُوسری طرف عقلی لطائف ہیں، ظاہر ہے کہ اِن کا مرتبہ، اَدنیٰ خواہشات سے کہیں اُونچا ہے۔ یہی وجہ ہے کہ ایک عاقل اِس کو مرجع سمجھتا ہے اَور ماکولات و محسوسات کی طرف آنکھ اٹھا کر بھی نہیں دیکھتا۔

(۲) اِدراکات کے تفاوت سے جو لذت والم میں اِضافہ ہوتا ہے، اس کا یہ مطلب ہے کہ اگر اِدراک شدید ہے تو لذت میں بھی شدت ہوگی۔ اَور اِدراک شدید نہیں ہے تو اِسی نسبت سے اس میں بھی ضعف و کمی آ جائے گی۔ مثلاً جو بات ایک حسین چہرے کو قریب سے اَور بر سرِ راہ دیکھنے میں ہے، وہ دُور سے ایک نظر دیکھ لینے میں نہیں، کیونکہ اس صورت میں اِدراک زیادہ شدید ہوتا ہے۔

(۳) معانیِ مدرکہ کے اِختلاف سے اِدراکات میں جو اِختلاف و تفاوت رُونما ہوتا ہے، اُس

کو سمجھنے کے لیے ایسی مثالیں نظر و فکر کے سامنے لاؤ جن میں مخالفت و موافقت کے داعیے بدرجہ اتم پائے جاتے ہیں' اور اسی نسبت سے لذت والم کی کیفیتوں میں اضافہ یا کمی بیشی ہوتی ہے۔ جیسے بدرجۂ غایت حسین جمیل چہرہ' لذت وکیف میں بے انتہا اضافے کا موجب ہوتا ہے' اور بدرجۂ غایت قبیح چہرہ بے انتہا کراہت ونفرت پیدا کرنے کا سبب بنتا ہے۔ گویا جو چیز جتنی حسین ہے' اُسی نسبت سے اُس کو پانے کی لذتیں زیادہ ہوں گی' اور جتنی قبیح اور کریہ المنظر ہے' اُسی رعایت سے دواعیِ نفرت وحقارت کو اُکسانے کا موجب قرار پائے گی۔

اصل خامس۔ پہلے چار اُصول سمجھ لینے کے بعد' اس کا سمجھنا دُشوار نہیں رہتا۔ کیونکہ یہ پہلے اُصولوں کا گویا نتیجہ ہی ہے۔ اِس کا حاصل یہ ہے کہ لذتِ عقلیہ' لذاتِ جسمیہ کے مقابلے میں زیادہ قوی ہے۔ کیونکہ ہم جب دونوں کا مقابلہ کرتے ہیں تو محسوس کرتے ہیں کہ قوتِ عقلیہ' حسیہ سے نسبتۂ زیادہ شرف وفضیلت کی حامل ہے' جیسا کہ ہم آئندہ چل کر نفس کی بحث میں بتائیں گے۔ کیوں زیادہ شرف وفضیلت لیے ہوئے ہے' اس کے کچھ اسباب ہیں۔

قوتِ عقلی کیوں افضل ہے

پہلی بات تو یہ ہے' جہاں قوتِ حسیہ آلات کی محتاج ہے' اور ایک خاص حد تک ہی اس کا صحیح صحیح اظہار ہو پاتا ہے' وہاں قوتِ عقلیہ کی یہ حالت نہیں۔ چنانچہ قوتِ حسیہ کے مدرکات اگر زیادہ شدت اختیار کرلیں تو ان آلات کے نتائج وکوائف میں بھی خلل آ جاتا ہے۔ مثلاً آنکھ روشنی سے لذت یاب ہوتی ہے۔ لیکن اگر روشنی حد سے زیادہ ہو جائے تو چکا چوندی پیدا ہو جاتی ہے اور راحت ولذت کے بجائے تکلیف محسوس کرنے لگتی ہے۔ اِسی طرح کان آواز سے لطف اندوز ہوتے ہیں۔ لیکن اگر بلا کا شور وشغب ہو تو ان کی قوتِ سماع جواب دے دیتی ہے۔ قوتِ عقلیہ کا معاملہ اِس سے بالکل مختلف ہے۔ یہاں مدرک جس درجہ قوی ہوگا' اُس میں اُسی نسبت سے اور تیزی وبراقی پیدا ہوگی۔ اور اس کے نور اور صیقل گری میں اور اضافہ ہوگا۔ اور کیوں نہ ہو جب کہ یہ قائم بالذات ہے اور کسی تغیّر وتبدیلی کو قبول کرنے والی نہیں۔ اور قوتِ حسیہ' ایسے جسم وقالب سے متعلق ہے جو ہر آن تغیّرات اور تبدیلیوں کو قبول کرنے والا ہے۔

اِس اعتبار سے دیکھو تو جہاں تک مبدأ اوّل کا تعلق ہے' اُس کو لذتِ عقلی ہی سے بہرہ مند ہونا

چاہیے لذاتِ حسیہ سے نہیں۔

اِدراکِ عقلی کے شرف وفضیلت کا دُوسرا سبب' جس کی بدولت یہ اِدراکِ حسی سے بین طور پر ممتاز ہے' یہ ہے کہ یہ اپنے اِدراکات میں ایسے لوازم کی محتاج نہیں ہے کہ جن کا نفسِ مدرکہ سے کوئی تعلق ہی نہیں ہے۔ بخلاف اِدراکِ حسی کے کہ یہ لوازم کے بغیر براہِ راست اِدراک کی استطاعت ہی نہیں رکھتا۔ مثلاً حس جب رنگ و لَون کا اِدراک کرنا چاہے گی تو اس کو اِس کے ساتھ ساتھ طول وعرض' قرب و بُعد' اَور جسم کے دُوسرے لوازم کا بھی اِدراک کرنا پڑے گا۔ اَور عقل بغیر قرائنِ بعیدہ اَور لوازمِ غریبیہ کے براہِ راست جب چاہے گی' مجرّد اَشیا وحقائق کا اِدراک کر سکے گی۔

تیسرا پہلو اس کی فضیلت کا یہ ہے کہ جہاں حس کے اِدراکات مختلف ہو سکتے ہیں' وہاں اس کے اِدراکات مختلف نہیں ہوتے۔ مثلاً آنکھ چھوٹی چیز کو بڑا تصوّر کر سکتی ہے اَور بڑی چیز کو چھوٹا فرض کر سکتی ہے، لیکن عقل کا اَندازہ ہمیشہ ایک ہی ہوتا ہے۔

چوتھا پہلو یہ ہے کہ حس کے مدرکات اَجسام وعوارض ہیں جو فی نفسہٖ خسیس اَور متغیر پذیر ہیں' اَور مدرکاتِ عقلیہ کی زد پر ماہیتِ کلیہ اَزلیہ آتی ہے جس میں تغیر محال ہے اَور مبدأ اوّل کی ذاتِ گرامی آتی ہے جو ہر جمال وکمال کا مصدر وسرچشمہ ہے۔ اِس لیے یہ کہنا بالکل صحیح ہے کہ لذتِ حسیہ کا' لذتِ عقلیہ سے کوئی مقابلہ ہی نہیں۔

لذّت سے محرومی کے اَسباب

اصل سادس۔ کبھی کبھی ایسا بھی ہوتا ہے کہ اَیسا مدرک تو پایا جاتا ہے جو حظ آفرین اَور موجبِ لذت ہے۔ مگر انسان اِس سے بہرہ مند نہیں ہو پاتا۔ اِس کی دو وجہیں ہو سکتی ہیں۔ یا تو اِس لیے کہ اِس پر غفلت وسہو کی کیفیتیں طاری ہیں' یا اِس لیے کہ کسی آفتِ جسمانی نے اس کے اصلی مزاج اَور فطرت کو بدل دیا ہے۔ اوّل الذکر کی مثال ایسے شخص کی ہے کہ جو متفکر ہو' یا اس کے دِل ودماغ کی تازگی مستحضر نہ ہو' اَور اس کے سامنے عمدہ عمدہ نغمے چھیڑے جائیں یا زیادہ دِلچسپ راگ الاپے جائیں۔ ثانی الذکر ایسا شخص ہو سکتا ہے جو مرض (بولیموس) میں مبتلا ہو۔ اُس کے تمام اَجزائے بدن اگرچہ غذا اَور خوراک کے طالب ہوں گے' تاہم چونکہ یہ معدے کا مریض ہے' اِس لیے کھانے کی رغبت سے بالکل محروم ہو گا۔ ایک صورت تبدیلیِ مزاج کی یہ بھی ہو سکتی ہے کہ اَز خود کوئی شخص کسی مضر عادت میں مبتلا ہو جائے۔ مثلاً مٹی کھانے لگے یا ترش چیزیں کھانے

لگے۔ اِن تمام حالات میں طبعِ اصلی کے اقتضا کے باوجود ایک اَور مزاج فاسد پیدا ہو جائے گا جس کے تقاضے دُوسرے ہوں گے۔ لہٰذا نہیں کہا جا سکتا کہ نغمے لذت آفرین نہیں یا کھانوں میں کوئی لطف و کیفیت نہیں پائی جاتی۔ کبھی کبھی ایسا بھی ہوتا ہے کہ قوتِ مدرکہ کے ضعف کے سبب متعلقہ حاسہ لطف اَندوز نہیں ہو پاتا حالانکہ وہ چیز عین اُس کی طبعیت کے موافق ہوتی ہے۔ جیسے آشوبِ چشم میں آنکھ ضَو اَور روشنی سے بجائے لطف و مسرت کے اذیت حاصل کرتی ہے۔ اِس وضاحت سے فی الواقع یہ اعتراض خود بخود رفع ہو جاتا ہے کہ عقلیات میں وہ لذت کہاں ہے جو حسیات میں ہے۔ کیونکہ اگر عقلیات میں یہ لذت پائی جاتی تو ہم اس کے لطف و کیفیت کو محسوس کرتے اَور اس کے فقدان و محرومی پر غمگین و متاسف ہوتے، جیسا کہ حسیات کے معاملے میں ہے، مگر ایسا نہیں ہوتا۔ ہم جواب کو دُہرا دینے پر اِکتفا کریں گے کہ نفس ان لذتوں کو اِس لیے محسوس نہیں کرتا ہے کہ اس نے اِن عاداتِ اَدیَہ کے باعث طبعیت و مزاج کے اصلی تقاضوں کو بگاڑ رکھا ہے۔ اس پر عوارض و آفات کا استیلا ہے اَور اس نے محسوسات سے اِس درجہ لگاؤ بڑھا رکھا ہے کہ عقلیات کے لیے گنجائش ہی کہاں نکل سکتی ہے۔ مزید برآں اِن چیزوں نے اس کے احساسات میں اِس طرح ضعف و تخدیر کو پیدا کر دیا ہے، جس طرح مثلاً کوئی عضو مخدر اَور سُن ہو جائے۔ اَب یہ ایسا بے حس ہے کہ آگ کا بھی اِس پر اثر نہیں ہوتا۔ اَور یا پھر اِس بری طرح اس پر سہو و غفلت سوار ہیں کہ گویا گہری نیند سو رہا ہے۔ اِس حالت میں معشوق بھی آ کر اُس سے بغل گیر ہو جائے تو اُس کو پتا نہیں چل سکے گا، چہ جائیکہ اس سے لطف اَندوز ہو۔ یہی حال مریض کا ہے۔ جب اُس پر غشی طاری ہو تو احساس و اِدراک کی تمام کیفیتیں جواب دے دیتی ہیں۔ اِسی طرح نفس کی بیداری اُس وقت عمل میں آئے گی اَور اصلی اَور فطری حالت کی طرف یہ اُسی وقت لَوٹ سکے گا جب موت کا زبردست ہاتھ جسم و نفس میں مفارقت پیدا کر دے گا۔ اِس صورت میں اگر یہ نفس جاہل اَور بداخلاق ہے تو اس کی المناکیوں سے دوچار ہوگا۔ اَور عالِم اَور زکی الطبع ہے، تو علم کی لذتوں سے آشنا ہوگا۔ اِن چھے اُصولوں کی وضاحت کے بعد، اَب ہم اصل مضمون کی طرف متوجہ ہوتے ہیں۔

مبدأ اَوّل کی لطف اَندوزی

مبدأ اَوّل اپنے جمال و بہاء کی لذت ہائے گوناگوں کا اِدراک کرنے والا ہے۔ بلکہ کائنات

کے جمال و کمال کا وُہی سرچشمہ اَور منبع ہے۔ اَور کائنات میں خیر و نظام کی جو خوبیاں پائی جاتی ہیں' وہی اُن کا مرجع ہے۔ اُس کے معاملے میں ایک طرف تو مدرک کا یہ حال ہے کہ اُس کو اَجل و اعلیٰ سمجھنا چاہیے۔ اِدراک کی یہ کیفیت ہے کہ اُس کے اشرف و اعلیٰ ہونے میں شبہ ہی نہیں۔ یہی حال مدرک یعنی خود اُس کی ذاتِ گرامی کا ہے۔ اِس طرح گویا اُس کی ذات میں مدرک اَور اِدراک کی تمام خوبیاں مجتمع ہوگئیں۔ مثال کے طور پر وہ اپنے مشاہدۂ جمال سے کس درجہ لطف اَندوز ہے۔ اَور لطف و سرور کی کیفیتوں سے کس درجہ دوچار ہے۔ اِس کو سمجھنے کے لیے انسان اپنی حالت پر غور کرے۔ اگر اُس کو سب پر برتری حاصل ہو' تمام رُوئے زمین اُس کے زیرِ نگیں ہو، صحت بھی اچھی پائی ہو، شکل و صورت کی خوبیوں سے بھی مالا مال ہو اَور تمام مخلوق اُس کی تابع فرمان بھی ہو' تو بتاؤ اگر یہ سب چیزیں ایک شخص میں جمع ہو جائیں تو اُس کی لذتوں کا کیا حال ہو گا۔ یقیناً یہ شخص اپنی خوش بختیوں پر بہت مسرور ہو گا۔ حالانکہ یہ کمالات مستعار ہیں' عارضی اَور تغیّر پذیر ہیں۔ اُس کا علم ہے تو جُزی اَور زمین پر اِقتدار ہے تو ایک متعین حصے تک محدود۔ چہ جائے کہ لطف و مسرت کا تعلق ایسے علم سے ہو' جو جواہرِ عقلیہ و نفسیہ سے ہے۔ اِس مثال سے اللہ تعالیٰ کے مشاہدۂ ذات سے جن لذتوں کا تعلق ہے' اُن کی کسی قدر وضاحت ہو جاتی ہے' بشرطیکہ یہ اَوصاف کسی انسان میں پائے جائیں۔ یہ مثال ناقص ہے۔ ارسطو نے کیا خوب کہا ہے۔ اگر اُس کے ذاتی مشاہدۂ جمال کی لذتیں اِس قدر ہوں جس قدر کہ ہم سمجھتے ہیں' اَور اُس کے دُوسرے تمام کمالات سے قطع نظر کر لیں اَور صرف یہ محسوس کریں کہ اُس کی عظمت و جمال کا یہ حال ہے اَور اُس کے جمال و جلال کی یہ کیفیتیں ہیں' اَور اِس حقیقت کو پالیں کہ ہر ہر شے کو اُس نے بہترین نظام بخشا ہے' اَور ہر ہر شے اُس کی مطیع و منقاد ہے' اَور اَزل سے اَبد تک اُس کا اِقتدار برقرار رہنے والا ہے' تب بھی یہ ایسی لذت ہے جس کو کسی لذت پر قیاس نہیں کیا جا سکتا ہے۔ اُس کے فرح و سرور کا ہم اِس بِنا پر پوری طرح اِدراک نہیں کر سکتے اَور کسی چیز کو اُس کا مقیس علیہ نہیں قرار دے سکتے کیونکہ اُس کی ذات و صفات کے بارے میں ہمارا علم بہت مجمل اَور ناقص ہے۔

ملائکہ کا اَندازِ سُرُور

ملائکہ بھی مبدأ اَوّل کے مطالعے میں دائماً مصروف ہیں۔ اِس بِنا پر اُن کا لذت و سرور بھی دائمی

ہے۔ لیکن اِس لذت وسرور کی رغبت بالطبع مبدأ اوّل کے اپنے سرور وابتہاج سے کہیں کم ہے۔ تاہم یہ کہا جاسکتا ہے کہ جو لذت اُن کو خود اپنے کمالات کے اِدراک سے حاصل ہوتی ہے' اُس سے بہت زیادہ لطف وہ مبدأ اوّل کے مشاہدہ وادراک میں محسوس کرتے ہیں۔ اُن کی یہ لذت اِس احساس پر مبنی ہے کہ وہ اُس ذاتِ گرامی کے تابعِ فرمان ہیں۔ اُن کی مثال ایسے شخص کی ہے جو پادشاہ سے محبت کرنے لگے۔ اَور وہ پادشاہ اُس کے جذبۂ محبت کی وجہ سے اُس کی خدمات کو قبول فرمالے۔ اِس حالت میں اُس کا احساسِ سرور کہیں بڑھ چڑھ کر ہوگا۔ وہ اِس پر پھولا نہیں سمائے گا کہ پادشاہ نے اُس کو اپنی خدمت کے لیے چن لیا ہے۔ یہی نہیں' اِس کے مقابلے میں وہ اس مسرت کو کم اہمیت دے گا کہ اُس کی جسمانی حالت بہتر ہے' اِس میں خاص قوت ہے اَور اُس کا حسب ونسب عمدہ اَور لائقِ فخر ہے۔ پھر جس طرح حیوانات کے مقابلے میں ہم نسبتاً بہت زیادہ سرور وابتہاج کی کیفیتوں سے بہرہ مند ہیں کیونکہ ہم میں اَور اُن میں قدرت واختیار' عقل ودانش اَور اعتدالِ خلقت کا اچھا خاصا تفاوت پایا جاتا ہے' اُسی طرح ملائکہ مشاہدۂ ذات اَور مطالعۂ جمال میں' ہم سے کہیں زیادہ لطف وابتہاج محسوس کرتے ہیں۔ اگرچہ یہ جنسی اَور گرسنگی ایسی جسمانی لذتوں سے آشنا نہیں۔ کیونکہ بہر حال اُن کو ہم سے زیادہ قرب حاصل ہے۔ علاوہ ازیں تغیّر وفنا کے مصائب کبھی بھی اُن پر اَثر اَنداز ہونے والے نہیں۔

انسانوں کے لیے بھی یہ ممکن ہے کہ سعادتِ اَبدیہ سے دوچار ہوسکیں۔ مگر صرف اُس صورت میں کہ قوتِ عقلیہ کا صحیح صحیح استعمال کریں۔ اَور اس کو اِمکان کے خانے سے نکال کر فعل کے حدود میں بہ ایں طور داخل کریں کہ پوری کائنات اس میں اپنی موجودہ ترتیب کے ساتھ اِرتسام پذیر ہوسکے۔ اِس کا نتیجہ یہ ہوگا کہ ان کو مبدأ اوّل' ملائکہ اَور کائنات کا اِدراک حاصل ہوسکے گا۔ اَور اِس دُنیا میں جسم وبدن کے تقاضوں سے دست بردار ہوئے بغیر' لذتِ عرفان کی دولت کسی حد تک ہاتھ لگ سکے گی۔ اَور جب رُوح اِس قفس سے آزاد ہوگی' اَور موانع کا پردہ اُٹھ جائے گا' تب لذت وسرور کے تقاضے حقیقی معنوں میں پورے ہوں گے اَور کاملاً کشف غطا ہو پائے گا۔ اَور یہ وہ لمحے ہوں گے جن کو سعادتِ اَبدیہ سے تعبیر کیا جائے گا۔ اُس وقت انسانوں کا یہ گروہ ملائکہ کی صف میں کھڑا ہوگا' اُن کا رفیق اَور دوست ہوگا۔ اَور اُسی طرح مبدأ اوّل کے قرب سے بہرہ مند ہوگا جس طرح کہ ملائکہ بہرہ مند ہیں۔ یہاں یہ نکتہ ملحوظ رکھو کہ یہ قرب مکانی نوعیت کا نہیں۔

☆☆☆

مسئلۂ صفات میں حرفِ آخر

الٰہیات میں مقایسہ ہی علم کا واحد ذریعہ ہے

گزشتہ بحث سے یہ حقیقت واضح ہو گئی کہ تم غائب کو اُس وقت تک نہیں سمجھ سکتے جب تک شاہد و حاضر کی مثال تمھارے سامنے نہ ہو، جس کا مطلب یہ ہے کہ جب بھی کوئی موضوع تمھارے سامنے بیان کیا جائے تو یہ ضروری ہے کہ اُس کی تفہیم کے لیے حسی باطنی مثالیں ڈھونڈی جائیں۔ مثلاً جس وقت تم پوچھو کہ مبدأ اوّل کیونکر صفتِ علم سے متصف ہے تو کہا جائے کہ جس طرح تمھارا نفسِ عاقلہ صفتِ علم سے متصف ہے۔ جس وقت تم یہ سوال کرو کہ مبدأ اوّل اپنے غیر کا اِدراک کیونکر کرتا ہے تو اِس کے جواب میں تمھارے اپنے نفس کو پیش کیا جائے اور پوچھا جائے کہ وہ اپنے غیر کا اِدراک کیونکر کرتا ہے۔ جس وقت تم یہ معلوم کرنا چاہو کہ مبدأ اوّل علمِ بسیط سے علوم و معارف کی گوناگونی کو کیونکر جان سکتا ہے تو سمجھانے کے لیے تمھارے ہی نفس کی اُس کیفیت کو پیش کیا جائے جب وہ حالتِ مناظرہ میں جواب پر پوری پوری قدرت رکھتا ہے، حالانکہ اُس وقت جملہ تفصیلات اُس کے ذہن و شعور میں مستحضر نہیں ہوتیں۔ اِسی طرح اُس کا علم بسیط سے تفصیلات کی طرف بڑھتا ہے۔ جب پوچھا جائے کہ اُس کا علم وجودِ شے کا باعث کیونکر ہوتا ہے تو اِس کے جواب میں کہا جائے کہ جس طرح تمھارا وہم، جو علم ہی کی ایک صورت ہے۔ تمھیں تنے پر سے گرا سکتا ہے (مثال گزر چکی ہے)۔ اِسی طرح اُس کا علم وجود و تخلیق کا باعث قرار پا سکتا ہے۔ پھر اگر تم دریافت کرو کہ اُس کا علم تمام ممکنات کا کیونکر احاطہ کر سکتا ہے تو جواب میں کہا جائے گا کہ جس طرح تم اَسباب کو جان کر مسببات کے بارے میں پیش گوئی کر سکتے ہو، اُسی طرح وہ اَسباب و علل

کی تمام کڑیوں کو جانتا ہے؛ لہٰذا مسببات کو بھی گھیرے ہوئے ہے۔ اِسی طرح اگر تم پوچھ بیٹھو کہ اُس کو اپنے کمالات پر ابتہاج و سرور کس طرح حاصل ہوتا ہے تو جواب میں یہ مثال پیش کی جائے گی کہ اگر تمھارا نفس اپنے میں کوئی کمال محسوس کر کے خوش ہو سکتا ہے تو اُس ذاتِ گرامی کو اپنے جمال و بہاء کے اِدراک سے کیوں فرح و سرور حاصل نہیں ہو سکتا۔ غرض یہ ہے کہ الٰہیات سے متعلق بجز مقایسہ کے اَور کسی طریق سے علم حاصل نہیں کر سکتے۔ ہاں مقایسہ بھی اِس سلسلے میں پورا پورا پیمانہ نہیں ہے۔ کیونکہ تم اپنے نفس میں جن کمالات کا احساس پاتے ہو' وہ بہر حال ناقص ہیں' اَور مبدأ اَوّل میں اُن کی حیثیت ایسے کمالات کی ہے جو نقص وضعف کے اندیشے سے پاک ہیں۔ لہٰذا یہ کمالات' انسانی کمالات کی نسبت سے کہیں زیادہ بڑھے ہوئے اَور اشرف و اعلیٰ ہوئے۔ پھر اُس کا یہ مرتبۂ علو اَور درجۂ اَفضلیت چونکہ ایسا ہے کہ مقایسہ سے بھی اُس کا اِدراک و اِحاطہ ناممکن ہے' اِس لیے یہاں ایمان بالغیب کام دے گا' علم و عرفان نہیں۔

مزید برآں وہ اُس صفت سے بھی متصف ہے جس میں مقایسہ کا احتمال ہی نہیں اَور ایسے کمال سے بہرہ مند ہے جس کی وضاحت کسی طرح بھی نفسِ انسانی کی مثالوں سے نہیں ہو پاتی۔ اِس لیے کہیں گے کہ اِس باب میں فہم و اِدراک قطعی وامانده ہے۔ مثلاً خود اُس کی ذات، کہ وہ ایک ایسا وجود ہے جس کی الگ اَور زائد ماہیت نہیں پائی جاتی۔ اَور اِس پر بھی وہ نہ صرف یہ کہ موجود ہے بلکہ پوری کائنات کا مصدر و سرچشمۂ وجود بھی ہے۔ ظاہر ہے' یہ ایسی حقیقت ہے جس کی کوئی مثال اَور نظیر اِس دنیا میں نہیں کیونکہ یہاں جو کچھ بھی ہے' اُس میں وجود اَور ماہیت کی آمیزش ہے اَور دونوں کے ائتلاف و ترکیب کا نام موجود ہے۔ لیکن مبدأ اَوّل کا معاملہ اِس سے قطعی مختلف ہے۔ اُس کی انیت اَور ماہیت ایک ہی شے کے دو نام ہیں اَور اِس کے علاوہ پوری کائنات جوہر و عرض کے دو عناصر سے مرکب ہے۔

غرض یہ ہے کہ اُس کی ذات کے حق میں جوہر و عرض کی یہ تقسیم صادق نہیں آتی اَور ترکیب و ائتلاف کی یہ شکل پیدا نہیں ہوتی۔ اَور تو اَور فرشتے بھی اِس معاملے میں اُس کے ہمسر نہیں' کیونکہ وہ بھی ایسے جواہر سے ترکیب پاتے ہیں جو اُن کی ماہیت سے علیحدہ اَور الگ شے ہیں' جس کا یہ مطلب ہے کہ وجود و ماہیت کی وحدت صرف اللہ تعالیٰ کی صفت ہے' اَور اُس کے ساتھ خاص ہے' اِس لیے اِس کا علم بھی صرف اُسی کو ہے' اَور کسی کو نہیں۔ اِس پر اگر کوئی کہہ دے کہ یہ ٹھیک ہے' وہ وجودِ محض ہے اَور ذات و ماہیت اُس سے الگ اَور زائد نہیں' تاہم سوال یہ ہے کہ یہ علم کی

کون سی نوعیت ہے۔ اگر یہ علم اُس کی ماہیت سے متعلق نہیں تو کس سے متعلق ہے؟ ہم کہیں گے' اِس کا یہ مطلب ہے کہ وہ موجود ہے اَور موجود ہونا ایک عام اَمر ہے۔ پھر جب ہم کہتے ہیں' وہ غیر ماہیت نہیں ہے تو اِس کے معنی صرف یہ ہوتے ہیں کہ مماثلت کی نفی کی گئی ہے۔ یہ نہیں کہ خود اُس حقیقت کی نفی کی گئی ہے جو ہر طرح کی مماثلت سے منزّہ ہے۔ یہ اُسی طرح ہے' جس طرح ہم زید کے بارے میں کہیں کہ وہ سنار یا نجار نہیں ہے تو اِس سے مراد اُس کی صفت کی نفی نہیں ہوتی' بلکہ یہ ہوتا ہے کہ وہ اُن صفتوں سے بہرحال متصف نہیں ہے۔ یہ تو منفی صفات کا علم ہوا' جب تم اُس کے ارادے' قدرت اَور حکمت کے بارے میں اپنے علم کا اِظہار کرتے ہو تو اِس کے معنی یہ ہوتے ہیں کہ یہ سب باتیں اُس کے اِدراکِ ذات اَور اِدراکِ غیر پر متفرع ہیں۔ رہا یہ سوال کہ اُس کے اِدراکِ نفس کے بارے میں ہمارے علم کی نوعیت کیا ہے؟ تو جواب یہ ہے کہ علم کی یہ نوعیت ایسی ہے جس کا تعلق اُس کے لوازمِ ذات سے ہے' حقیقتِ ذات سے نہیں۔ کیونکہ اُس کی حقیقتِ ذات تو تعبیر ہے وجودِ محض سے' جس میں ماہیتِ زائدہ پائی نہیں جاتی۔

اِس مرحلے پر بجا طور پر سوال یہ اُبھرتا ہے کہ اللہ تعالیٰ کے عرفان کا طریق کیا ہے؟ ہم کہیں گے' جہاں تک دلیل کی کارفرمائیوں کا تعلق ہے' وہ اِس سلسلے میں کوئی مدد نہیں دیتیں؛ لہٰذا اِس سے اُس کا اِدراک بالکل محال ہے۔ دُوسرے لفظوں میں یوں سمجھو' صرف اُسی کی ذاتِ گرامی ہے جس کو اپنی ذات کا صحیح صحیح علم ہے' کسی دُوسرے کو نہیں؛ ہاں البتہ یہ بشر کے مقدور میں ہے کہ اُس کے اَفعال وسُنن کو جان سکے' اُس کی صفات کے بارے میں معلوم کر سکے' اَور اُس وجود سے متعلق گفتگو کر سکے جو براہِ راست اُس کے فیضان کا نتیجہ ہے۔ اَور یا اِس حقیقت کا اِدراک کر سکے کہ اُس کی ذات ہر طرح کے شریک ونظیر سے منزّہ ہے۔ مگر یہ جاننا اُس کے بس کا روگ نہیں کہ وہ اَیسا وجود ہے جس میں ماہیتِ زائدہ پائی نہیں جاتی کیونکہ ایسی کوئی مثال اِس عالمِ آب وگِل میں موجود نہیں کہ جس پر یہ اُس کی ذات کو قیاس کر سکے۔ اِس کا مطلب یہ ہوا کہ اُس کا اِدراک خود اُس کے سِوا اَور کسی کو حاصل نہیں۔ یہی وہ نکتہ ہے جس کی طرف سیدُالانس والجن محمد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہٖ وسلم نے اِشارہ کیا۔

انت کما اثنیت علی نفسک لا احصی ثناء علیک

(تیری ذاتِ گرامی' ویسی ہی ہے کہ جیسی تو نے خود اس کی تعریف کی ہے۔
میں تیری حمد وستائش سے عہدہ برا نہیں ہو سکتا)۔

اور یہی وہ بات ہے جو صدیقِ اکبر نے کہی۔

العجز عن درک الادراک ادراک

(اُس کے اِدراک سے دست کشی و عجز ہی دراصل ادراک ہے)۔

یعنی تمام اِنسان اُس کے اِدراک کے سلسلے میں عاجز و درماندہ ہیں۔ لیکن اِس سے علم و عرفان کی نفی نہیں ہو پاتی۔ بلکہ جو شخص دلیل و برہان کی بِنا پر اپنی عاجزی و درماندگی کا اِقرار کرتا ہے، وہی سچا عارف ہے۔ کیونکہ اُس نے اُس حقیقت کو پا لینے میں کامیابی حاصل کی جو اِنسانی اِمکان سے تعلق رکھتی ہے۔ اور اِس کے برعکس جس نے عجز و ضعف کے باوجود یہ نہ جانا کہ دلیل و برہان سے نہ جاننا ہی جاننا ہے، اُس کے جاہل ہونے میں شبہ نہیں۔ عامۃُ الناس کا شمار اِسی گروہ میں ہوتا ہے۔ ہاں اولیاء اللہ، انبیا اور راسخون فی العلوم البتہ اِس سے مستثنیٰ ہیں۔

☆☆☆

مقالۂ رابعہ

جب ہم مبدأ اوّل کی صفات کے ذِکر سے فارغ ہو چکے تو اَب ضروری معلوم ہوا کہ اُس کے اَفعال کے بارے میں کچھ تفصیلات بیان کی جائیں۔ اُس کے اَفعال' تمام موجودات کو گھیرے ہوئے ہیں۔ یعنی اُس کے سِوا جو کچھ بھی ہے' اُس کا فعل ہی ہے۔ پھر جب ہم اُس کے اَفعال کی بحث سے فارغ ہوں گے' تو مقالۂ خامسہ میں اِس بات کا ذِکر کریں گے کہ یہ موجودات مبدأ اوّل سے صادِر کیونکر ہوئے' اَور کیونکر علل ومسببات کے سلسلے سے مربوط ہوئے' اَور آخر آخر میں علل ومسببات کی بے شمار کڑیاں کس طرح ایک ہی سبب پر جا کر منتہی ہوئیں جو کہ علت العلل' اَور مسبب الاَسباب ہے۔ موجودہ مقالے میں ایک مقدمہ ہے' اَور حسبِ ذیل تین بنیادی حقیقتیں ہیں۔

(۱) اُن اَجسام کے بارے میں تحقیق جو فلک قمر کے مقعر میں واقع ہیں۔ اَور یہ کہ یہ کیونکر آسمانوں کے وجود و حرکت پر دلالت کناں ہیں۔

(۲) آسمان اَور اُن کی حرکت کا بیان۔

(۳) نفوس وعقول کی تشریح جن کو کروبیین سے تعبیر کیا جاتا ہے۔

جواہر و موجودات کی تین قسمیں

مقدمہ پھر تین تقسیموں پر منقسم ہے۔

تقسیم اوّل۔ اِس کا ماحصل یہ ہے کہ موجودہ جواہر کی تاثیر وتاثر کے نقطۂ نظر سے تین قسمیں ہیں۔ ایک وہ مؤثر جو متاثر نہیں ہوتے۔ اِن کو اِصطلاح میں عقولِ مجرّدہ کہا جاتا ہے۔ یہ نہ تو مرکب ہیں اَور نہ تقسیم پذیر ہیں۔ دُوسرے' جو صرف متاثر ہیں اَور ان میں تاثیر کی صلاحیتیں پائی نہیں

جاتیں۔ ان کو تم اجسامِ متحیزہ کہہ لو۔ اور تیسرے وہ مؤثر' جو تاثر پذیر بھی ہوتے ہیں۔ یعنی یہ جہاں عقول سے متاثر ہوتے ہیں' وہاں اجسام میں تاثر پیدا بھی کرتے ہیں۔ اِن کو نفوس کے نام سے پکارا جاتا ہے۔ یہ نہ تو حیز و مکان کے محتاج ہیں اور نہ جسمانی خصوصیات کے حامل۔

اس تجزیے سے ثابت ہوا کہ اِن تینوں اقسام میں سے عقول کا درجہ بڑا ہے' کیونکہ اِن میں نہ تو کوئی تغیر واقع ہوتا ہے اور نہ یہ کسی سے اثر و کمال مستعار ہی لیتی ہیں۔ مزید برآں اِن کا کمال حاضر و شاہد ہے' بالقوہ یا دائرۂ امکان میں محصور نہیں۔ اور اجسام کا مرتبہ گھٹیا ہے کیونکہ یہ تغیر و تبدل کا ہدف بنے رہتے ہیں۔ رہے نفوس تو یہ اِن دونوں کے بین بین ہیں۔ یہ جہاں عقول سے تاثر قبول کرتے ہیں' وہاں اس کو اجسام میں پھیلاتے بھی ہیں۔

یہ تقسیم' ظاہر ہے' صرف اِمکانی نوعیت کی ہے۔ اور اِس کا ثبوت کیا ہے؟ یہ دعویٰ دلیل و برہان کا متقاضی ہے۔ اجسام' محسوسات سے تعلق رکھتے ہیں۔ نفوس پر جسمانی حرکات دلالت کرتی ہیں۔ اور عقول کا ثبوت نفوس کے وجود سے ہوتا ہے۔ اِس کی تفصیل آگے آئے گی۔

تقسیم ثانی۔ نقصان و اتمام کے اعتبار سے موجودات کی ایک تقسیم یہ ہے۔ یا تو موجود ایسا ہو گا کہ وہ غیر کا محتاج نہیں ہو گا اور ہر ہر ممکن وصف سے متصف ہو گا۔ یہ تام ہے۔ یا ایسا ہو گا کہ ہر ہر ممکن کیفیت و وصف اِس میں پایا نہیں جاتا بلکہ اسے کچھ اوصاف اپنے کمال کے لیے ابھی پانا اور حاصل کرنا ہیں۔ یہ ناقص ہے۔ ناقص کی پھر دو موٹی موٹی قسمیں ہیں۔ ایک ناقص وہ ہے جو اپنی ذات کے دائرے سے باہر' کسی غیر کی احتیاج نہیں رکھتا کہ اس کا پایا جانا اس کے لیے ضروری ہو۔ اسے مکتفی کہتے ہیں۔ دُوسرا ناقص اِس کے برعکس غیر کا محتاج ہو گا۔ یہ ناقصِ مطلق ہے۔ تام کی پھر ایک اور قسم ہے' اور وہ یہ ہے کہ اگر یہ ایسا ہے کہ اِس کے لیے جو جو حسن اور زیبا ہے' وہ تو حاصل ہے ہی۔ مزید برآں' دُوسروں کے حصول و اِستفادہ کے لیے بھی اِس میں صلاحیتیں ہیں؛ تو اِسے فوق التمام سے تعبیر کیا جاتا ہے۔

تقسیم ثالث۔ یہ تقسیم اجسام کے ساتھ مخصوص ہے۔ اِتنا تو پہلے گزر چکا ہے کہ اجسام موجودات کی حقیر ترین قسم ہے۔ اب یہ جاننا چاہیے کہ تمام اجسام بسیط و مرکب کے دو خانوں میں منقسم ہیں۔ یہ تقسیم عقلی ہے۔ ہو سکتا ہے کہ بالفعل بھی تقسیم کا انداز یہی ہو۔ بسیط سے مراد ایسی چیزیں ہیں جن کا مزاج و طبعیت ایک ہے' دو یا اِس سے زیادہ طبعیتوں کی جھلک اِس میں پائی نہیں جاتی۔ جیسے ہوا اور پانی وغیرہ۔ مرکب سے مقصود اجسام کی وہ قسم ہے جن کا مزاج اور طبعیت

ایک نہیں ہے۔ جیسے زمین جو پانی اَور مٹی سے ترکیب پاتی ہے۔ اَشیا کی ترکیب و تالیف سے بہرحال کچھ فوائد حاصل ہوتے ہیں جو مفردات یا صرف بسائط سے حاصل نہیں ہوتے۔ مثلاً روشنائی میں اَفکار کو قلم بند کرنے کی جو صلاحیت پائی جاتی ہے' وہ صرف صوف' پانی اَور اُس نمک میں نہیں ہے جس سے روشنائی مرکب و تعبیر ہے۔ بسائط و مفردات کے بارے میں اِتنا تو بہرحال تسلیم کیا جائے گا کہ اِن کو اصل کی حیثیت حاصل ہے۔ اَور چونکہ یہ اصل اَشیا ہیں' اِس لیے رُتبہ اَور زمان کے اعتبار سے اِن کو تقدم حاصل ہوگا۔

بسیط کی ایک اَور تقسیم ہے۔ ایک وہ بسیط ہے جس کو کسی دُوسری شے کے ساتھ مِلا کر ترتیب دیا جا سکتا ہے۔ اَور ایک وہ ہے' جو ترکیب و تالیف کا بالکل متحمل نہیں۔ مرکب سے ہمارا مقصود یہ ہے کہ اَیسا مرکب جو مفید ہو' اَور بسیط کی صورت میں وہ فائدہ مترتب نہ ہوتا ہو۔ پھر اَیسا بسیط جو ترکیب و تالیف کو قطعاً برداشت نہیں کرتا' وہ ہے کہ جس کا کمال اُس کی بساطت ہی میں متصوّر ہے؛ لہٰذا اُس پر کسی اَور شے کے اِضافے کی ضرورت محسوس نہیں ہوتی۔

حقیقتِ اوّل کا بیان

اِن مقدماتِ تمہیدیہ کے بیان کے بعد اَب ہم اُن بنیادی حقیقتوں کی وضاحت کرنا چاہتے ہیں جن کا اِن سے پہلے ذِکر ہو چکا ہے۔ پہلے ایک کو لو۔ اِس میں بھی اُن اَجسام کی دلالت سے متعلق کہنا ہے جو فلکِ قمر کے مقعر میں واقع ہیں۔ اِس سلسلے میں اِتنا تو مشاہدہ و تجربہ سے معلوم ہے کہ فلکِ قمر کے مقعر میں اَجسام پائے جاتے ہیں۔ یہ بھی طے ہے کہ یہ اَجسام تالیف و ترکیب چاہتے ہیں۔ جیسے مثلاً زمین' پانی اَور مٹی سے مرکب ہے۔ اَب یہ کہنا ہے کہ یہ ترکیب حرکتِ مستقیم پر دلالت کناں ہے۔ اَور حرکت بہ اعتبار مسافت کے ایسی دو جہتیں چاہتی ہے جو محدود ہوں اَور طبعیت کے لحاظ سے مختلف ہوں۔ اور جہتین کا اِختلاف ایسے جسم کا طالب ہے جو اُس کو گھیرے ہوئے ہو۔ ظاہر ہے کہ یہ آسمان ہے۔ پھر حرکت حدوث کے اِعتبار سے علت وسبب کی متقاضی ہے۔ اَور یہ سلسلہ چونکہ غیر نہایت تک ممتد ہوتا ہے' لہٰذا آسمان کی حرکت کو 'دوریہ ماننا پڑے گا تاکہ عللِ غیر متناہیہ کا جھمیلا ختم ہو۔ پھر اِس حرکت کے یہ معنی بھی ہیں کہ یہ ایک جسم میں واقع ہے' جس میں طبعی میل اَور رُجحان پایا جائے' اَور ایک طبعیتِ محرکہ ہے' اَور ایک زمانہ ہے کہ جس میں یہ حرکت متصوّر ہوتی ہے۔

اس تشریح کے بعد اَب ہم اِن دلالات ولوازم کی توجیہ بیان کرتے ہیں۔

لازم اوّل: ترکیب، حرکت کی متقاضی ہے

ترکیب حرکتِ مستقیمہ کو چاہتی ہے۔ اِس کا ثبوت یہ ہے کہ پانی ایک حیزِ خاص میں پایا جاتا ہے۔ اِسی طرح مٹی کا' مثلاً ایک حیز ہے۔ اَور یہ دونوں طبعی ہیں۔ جیسا کہ طبعیات کے باب میں آئے گا۔ اَب سوال یہ ہے کہ اِن میں بغیر حرکتِ مستقیمہ کو فرض کیے' ترکیب کیونکر تسلیم کی جا سکتی ہے۔ کیونکہ اگر اِن میں کوئی بھی اپنے حیز و مکان کو نہیں چھوڑتا ہے تو اِس کا نتیجہ یہ ہوگا کہ دونوں اپنی اپنی جگہ جدا جدا قائم رہیں گے۔ اَور اِن میں ترکیب وتالیف کی کوئی صورت نہیں اُبھرے گی۔ لہٰذا عقل کا فیصلہ یہ ہے کہ اگر اِن میں ترتیب پائی جاتی ہے تو اِس سے پہلے حرکت کا پایا جانا بھی نہایت ضروری ہے۔ اَور جب حرکت فرض کی جائے گی تو یہ بھی فرض کیا جائے گا کہ اِس کا تعلق جہتین سے ہے۔ اَور پھر اِن دونوں جہتوں کا محدود اَور مختلف بالطبع ہونا بھی ضروری ہے۔ طبعیت ونَوع میں اِختلاف کیوں ضروری ہے؟ اِس لیے کہ حرکت دو ہی قسم کی ہوسکتی ہے۔ طبعی یا قسری۔ طبعی جیسے پتھر یا کوئی بھاری چیز نیچے کی طرف لڑھکتی اَور گرتی ہے۔

اِس اَنداز کی حرکت کے یہ معنی ہیں کہ جس چیز کو کوئی مادی چیز چھوڑتی ہے' وہ مخالف ہے۔ اَور جس چیز کی طرف بڑھتی ہے' وہ مطلوب ہے۔ کیونکہ اگر یہ اِختلاف فرض نہ کیا جائے تو کوئی بھاری بھرکم شے حرکت کر ہی نہیں سکتی۔ یہی وجہ ہے کہ چپٹی سطح پر سے پتھر نہیں لڑھکتا ہے۔ کیونکہ اس کے حق میں ایسی سطح کا ہر ہر گوشہ یکساں اَور برابر ہے۔ اِس توضیح سے معلوم ہوا کہ کوئی شے جس جہت سے فرار اِختیار کرتی ہے' وہ مطلوب نہیں ہوتی۔ اَور جس جہت کی طرف بڑھتی یا لپکتی ہے' وہ مطلوب ہوتی ہے۔ حرکتِ قسری کا بھی یہی حال ہے۔ قسری سے مراد پتھر کی وہ حرکت ہے جو اُوپر کی طرف ہو۔ یہ بھی اِس بات کی متقاضی ہے کہ خلافِ طبع ہو۔ کیونکہ قسر کے تو معنی ہی خلافِ طبع کے ہیں۔ پھر جیسا کہ بیان کیا گیا ہے، میل طبعی ایک مخصوص جہت کا متقاضی ہے۔ اَور جب یہ دونوں طرف سے ہوگا تو اِختلافِ جہتین کا ثبوت بہم پہنچ جائے گا۔

رہی یہ بات کہ اِن جہتین کا محدود ہونا بھی ضروری ہے' تو یہ اِس بِنا پر ہے کہ اگر اِن کو محدود فرض نہ کیا جائے تو بات ہی سمجھ میں نہیں آتی۔ کیونکہ جب ہم مثلاً جہتِ سِفل کا تصوّر کرتے ہیں تو اِس کا مطلب یہ ہے کہ حرکت کو یہاں تک ممتد ہونا چاہیے۔ اِسی طرح جہتِ علو ایک متعین حد اَور

انجام چاہتی ہے۔ زیادہ وضاحت سے سمجھنے کے لیے اِس سلسلے میں تین دلائل پر غور کرو۔

دلیلِ اوّل۔ جہت وسمت کو بہر حال کسی ایسے بُعد سے متعلق ہونا چاہیے جو محسوس ہو اَور اس کی طرف ہاتھ سے اِشارہ کیا جا سکے۔ اِس لیے کہ امرِ عقلی جس کی طرف اِشارۂ حسی ممکن نہ ہو' حرکت کا متحمل نہیں ہوتا' اَور بُعد کے بارے میں ہم بتا چکے ہیں کہ وہ خلا یا ملا میں غیر نہایہ تک وسیع نہیں ہوتا۔

دلیلِ ثانی۔ جہت وسمت کا مفہوم اِس بات کا متقاضی ہے کہ اس کی وسعت ایک متعین حد تک ہے۔ مثلاً جب تم کسی درخت یا پہاڑ کی طرف اِشارہ کرو گے' یا مشرق و مغرب کو مشاراً اِلیہ ٹھہراؤ گے' تو اِن سب کے لیے ایک اِنتہا اَور حد ہونا چاہیے۔ کیونکہ اگر وسعت کہیں نہ سمٹے اَور حد کہیں نہ ختم ہو تو اِشارہ کیونکر ہوگا؟ اَور جب اِشارہ ممکن نہیں ہوگا تو جہت وسمت کی تعیین بھی نہ ہو سکے گی۔ لہٰذا اگر درخت کی کوئی جہت وسمت ہے تو اس کی ایک حد اَور اِنتہا ہونا چاہیے۔ کیونکہ غیر متناہی فاصلہ یا وسعت لائق اِشارہ نہیں۔ اِسی طرح جہتِ سفل' یا جانبِ علو' اِس بات کو لازماً چاہتی ہے کہ یہ کہیں ختم ہو اَور اس کی ایک حد اَور انجام ہو۔ ورنہ سفل وعلو کی جہتین اگر غیر متناہی حدود تک وسیع ہوتی چلی جائیں تو ان کی طرف اِشارۂ حسی ہو ہی نہیں سکتا۔

دلیلِ ثالث۔ تم غور کرو گے تو اِس حقیقت کو پا لینے میں دُشواری محسوس نہیں کرو گے کہ جو اَشیا سفل وعلو کی جہت میں واقع ہیں' اُن میں مراتب کا فرق پایا جاتا ہے۔ ان میں بعض اسفل ہیں' بعض اعلیٰ ہیں' اَور بعض ایسی ہیں کہ اُن کے بین بین ہیں۔ اَب اگر سفل وعلو کی ایک حد معین نہ کی جائے جن کی طرف اِشارۂ حسی ممکن ہو' تو مراتب کا یہ تصوّر قائم نہیں رہ پاتا۔ کیونکہ ایسی صورت میں' جہتِ سفل' اَور علو ہر ہر پہلو سے متساوی اَور متشابہ ہو گی جو محال ہے۔ اِس تجزیے سے معلوم ہوا' حرکت کے لیے ایسی دو جہتوں کا پایا جانا ضروری ہے جو محدود ہوں۔ اَور یہ بھی ضروری ہے' ہر ایک حرکتِ مستقیمہ سے دوچار ہو۔

لازمِ ثانی: جسم محدّدِ جہات کے لیے محیط ہونا ضروری ہے

(جو دراصل دُوسرا دعویٰ ہے اَور پہلے لازم کو مستلزم ہے) وہ جسم جو محدّدِ جہات ہو' اُس کے لیے ضروری ہے کہ مستقیم الحرکت ہو اَور جسم کو گھیرے ہوئے ہو۔ بعینہٖ جس طرح کہ آسمانوں نے اپنے مشمولات کو گھیر رکھا ہے۔ کیونکہ جسم محیط کے بغیر جہتین کا اِختلاف واضح نہیں ہو پاتا۔ اِس طرح کے احاطے سے مرکز کے بارے میں تو یہ معلوم ہو جائے گا کہ وہ غایتِ بُعد پر واقع ہے اَور

محیط سے متعلق یہ معلوم ہو جائے گا کہ غایتِ قرب پر فائز ہے' اور قرب و بُعد کے مابین جو اِختلاف نوعی و طبعی ہے' وہ اچھی طرح اُجاگر ہو جائے گا۔ دلیل یہ ہے کہ اِختلافِ جہت کی دو ہی صورتیں ہیں۔ یا تو وہ خلا میں ہو گا یا ملا میں۔ خلا میں اِس بنا پر محال ہے کہ اِس کا وجود خود اِستحالے لیے ہوئے ہے۔ مزید برآں اگر خلا کو فرض بھی کیا جائے تو اِس میں چونکہ تمام پہلو متشابہ اَور متساوی ہوں گے' اِس لیے اِختلاف کا تصوّر ہی نہیں کیا جا سکتا۔ لہٰذا جسم کے لیے جہت کا کوئی سوال ہی پیدا نہیں ہوتا۔ دُوسری صورت ملا کی ہے۔ اِس کی پھر دو صورتیں ہیں۔ یا تو اِختلافِ جہت کا تعلق داخل جسم سے ہو گا یا خارج جسم سے۔ اگر داخل جسم سے ہو تو اِتنا بہرحال تسلیم کرنا پڑے گا کہ داخل جسم میں جو اختلاف ہے' وہ مرکز و محیط کی وجہ سے ہے۔ کیونکہ اگر یہ جسم مجوف ہو تو محیط' غایتِ قرب پر ہو گا اَور مرکز غایتِ بُعد پر' اَور اختلاف کی نوعیت یہ ہے کہ اختلاف محیط سے محیط تک وسیع ہے' اَور درمیان میں مرکز کو کاٹا نہیں پڑتا۔ تو یہ محال ہے کیونکہ اِس صورت میں اِختلاف محض عددی ہو گا۔ ورنہ جہاں تک حقیقتِ طبعی کا تعلق ہے' دونوں محیط باہم متشابہ اَور متساوی ہوں گے۔ اَور اگر یہ فرض کیا جائے کہ قطر مرکز کو کاٹتا ہوا گزر جاتا ہے تو اِس صورت میں قطر کے دونوں نقطوں کے قریب اختلافِ جہتین فرض نہیں کیا جا سکتا۔ اِس لیے کہ یہ دونوں ایسے محیط کے قریب ہوں گے جو متشابہ اَور متساوی ہے۔ اِس کا صاف صاف مطلب یہ ہوا کہ اِختلاف مرکز و محیط ہی کی وجہ سے ممکن ہے۔ اگر اِختلافِ جہت کا تعلق خارج جسم سے ہو تو یہ صورت بھی استحالے سے خارج نہیں۔ کیونکہ جسم یا تو واحد ہو گا جیسے مثلاً مرکز ہے اَور جہات کو اِس کے گرد و پیش تصوّر کیا جائے گا۔ یا یہ دو جسم ہوں گے۔ پہلی صورت میں قرب کی تعیین تو ہو جائے گی مگر جہتِ بُعد کی تحدید نہیں ہو پائے گی۔ اِس لیے کہ اِس کے گرد و پیش کے تمام حیز' غیر متشابہ اَور متساوی ہوں گے کہ جن کے اِختلاف کی نوعیت محض عددی ہے۔ اِس لیے اگر کوئی بُعد فرض بھی کیا جائے گا تو اِس کی کوئی حد اَور اِنتہا نہیں ہو گی۔ حالانکہ جہت کے لیے حد کا ہونا نہایت ضروری ہے۔ حد نہ ہونے کی بڑی وجہ یہ ہے کہ یہ ایک مرکز ہے' جس پر غیر متناہی دوائر کی تعبیر ممکن ہے۔ لہٰذا اِس سے محیط کی تعیین نہیں ہو سکتی۔ اَور کیونکر ہو؟ دراصل صرف محیط ہی ایسی شے ہے کہ جس سے مرکز متعین ہوتا ہے۔ مطلق مرکز محیط کی تعیین میں کوئی مدد نہیں دیتا۔ دو جسموں کی صورت میں بھی استحالہ ہے۔ کیونکہ اگر یہ کہا جائے کہ ایک کا قرب دُوسرے سے مختلف ہے تو اِس میں اَشکال یہ ہے کہ اِن میں ہر ایک جس جس حیز و مکان سے مختص ہے' اُس کا یہ اِختصاص علیٰ حالہٖ کیوں قائم رہتا ہے؟ اِس لیے کہ جب

جہت ہی نہیں ہوگی تو یہ دُوسرا جسم آئے گا کہاں سے؟ علاوہ ازیں اگر دونوں جسم متشابہ ہوں تو قرب و بُعد کا یہ اِختلاف پیدا ہی نہیں ہوتا۔ اَور بصورتِ اختلاف تعیینِ جہت کا مقصد پورا نہیں ہوتا۔ بلکہ جیسا کہ ہم کہہ چکے ہیں' سوال یہ ہوگا کہ اِن میں کا ہر ایک اس حیز و مکان کے ساتھ کیوں مختص ہے کہ جس سے ان کا اِختصاص ثابت کیا گیا ہے' جب کہ اِن دونوں میں سے کوئی بھی قرب و بُعد کے اعتبار سے متمیّز نہیں ہو پایا۔ اَور خلا کی یہ حالت ہے کہ اس کے تمام پہلو باہم متشابہ و متساوی ہیں۔ پھر اگر یہ فرض بھی کرلیا جائے اَور یہ مان بھی لیا جائے کہ دو جسموں کے حیز بدل گئے ہیں اَور انھوں نے ایک دُوسرے کی جگہ سنبھال لی ہے' تب بھی اِس سے یہ لازم نہیں آتا کہ اختلافِ جسمین زائل ہوگیا ہے۔

ایک صورت یہ ہوسکتی تھی کہ دونوں جسموں میں ترتیب و تالیف کا رِشتہ تسلیم کرلیا جائے۔ مگر اِس میں یہ مشکل ہے کہ جسمین کا اِختلاف باقی نہیں رہے گا۔ اَور دونوں جہتیں باقی رہیں گی۔ الغرض ثابت یہ ہوا کہ مجرّد جسمین کے اِختلاف سے' اِختلافِ جہت پیدا نہیں ہوتا' بلکہ یہ صرف اُس وقت ہو پاتا ہے جب ایک جسم محیط فرض کیا جائے' جو جہتین کی' مرکز و محیط کی وجہ سے تحدید و تعیین کرے۔ پھر یہ محیط ایسا ہے کہ حرکتِ مستقیمہ کا قطعی متحمل نہیں۔ کیونکہ یہ اِختلافِ جہتین کی احتیاج سے یکسر بے نیاز ہے۔ اَور ایک ایسے جسم کے احاطے سے بھی بے نیاز ہے جو اس کو اپنے آغوش میں لے لے اَور اس کے لیے جہات کی تحدید کا فرض انجام دے۔ کیوں کہ جو خود محدّدِ جہات ہے' وہ نفسِ جہت سے مستغنی ہے۔ اَور چونکہ جہت سے مستغنی ہے' اِس لیے اس میں حرکتِ مستقیمہ بھی پائی نہیں جاتی۔ مزید برآں اس میں انخراق بھی فرض نہیں کیا جاسکتا۔ کیونکہ انخراق فرض کرنے کی صورت میں یہ تسلیم کرنا پڑے گا کہ اِس کے اَجزا طول و عرض میں مستقیماً پھیل گئے ہیں۔ اَور اِس سے حرکتِ مستقیمہ کا وجود ماننا پڑا۔ اَور جب حرکتِ مستقیمہ کو تسلیم کیا' تو اِختلافِ جہتین کو بھی تسلیم کرنا پڑا۔ یہی نہیں' پھر اِس کا لازمی نتیجہ یہ ہوگا کہ ایک اَور محیط فرض کرنا پڑے گا' جیسا کہ ہم کہہ آئے ہیں۔

لازمِ ثالث: حقیقتِ زمان

یہ تیسرا دعویٰ ہے۔ اِس کا ماحصل یہ ہے کہ حرکت ہی زمانہ پیدا کرتی ہے۔ کیونکہ ہر ہر حرکت

بہر حال کسی نہ کسی زمانے ہی میں واقع ہوتی ہے۔ اِس طرح گویا زمانہ مقدارِ حرکت سے تعبیر ہے۔ اگر حرکت موجود ہے تو زمان و وقت کی حقیقت بھی پائی جاتی ہے' اور اگر حرکت نہیں ہے تو زمانہ بھی نہیں ہے۔ حرکت ہونے کے معنی اِس کو محسوس کرنے کے ہیں۔ چنانچہ اگر نفسِ اِنسانی کسی حرکت و تغیّر کو محسوس نہیں کرتا ہے تو اُس کو مرورِ زمانہ کا بھی احساس نہیں ہو پاتا ہے۔ جیسے اصحابِ کہف' یا وہ شخص جو سو جاتا ہے۔ اور اکثر جو ہم محسوس کرتے ہیں کہ جب سو کر اُٹھتے ہیں تو وقت کے احساس سے محروم نہیں ہوتے' تو اِس کی وجہ یہ نہیں کہ ہم نے مرورِ زمانہ کو براہِ راست محسوس کیا ہے' بلکہ بر سبیلِ عادت' ہم یہ جانتے ہیں کہ ہمارے سونے کے فلاں فلاں اَوقات ہیں اور بیداری کے فلاں فلاں اَوقات ہیں' یا ضَو اَور تاریکی کا اِختلاف ہمیں متنبہ کرتا ہے' اَور یا یہ احساس ہمیں وقت و زمان کے تغیّر کی طرف متوجہ کرتا ہے کہ کوئی خلل دُور ہو گیا ہے' اَور اب میں پوری طرح بیدار ہوں' اَور صحیح حالت میں ہوں' سویا ہوا نہیں۔ وقت و زمان کا یہ مسئلہ اگرچہ طبیعیات سے متعلق ہے' تاہم اِس کی تحقیق کی غرض سے چند اِشارات نہایت ضروری ہیں۔ زمان کی حقیقت کیا ہے؟ اِس کو سمجھنے کے لیے دو گونہ حرکت کا تصوّر کرو۔ یعنی جب کوئی چیز حرکت کناں ہوتی ہے اَور ایک خاص مسافت طے کرتی ہے' تو اس کے ساتھ ساتھ اُسی رفتار کے ساتھ ایک اَور شے بھی مسافت طے کرتی ہے...... یہ وقت و زماں ہے۔ اگر اس چیز کی حرکت سریع ہے' تو اس کی بھی سریع ہے' اگر بطئی ہے تو یہ بھی بطئی ہے' ایک لحہ اَور پل کی کمی بیشی اس میں نہیں ہو پاتی۔ ہاں یہ البتہ ممکن ہے کہ یہ تیز رفتاری کے ساتھ زیادہ مسافت طے کرے اَور بطوٗ کے ساتھ کم مسافت طے کرے۔ لیکن جب اس چیز کی حرکت کے ساتھ ساتھ' اس کی حرکت شروع ہو گئی تو پھر اس میں اثنائے مسافت میں ایک شائبہ کا تخلف نہیں ہو پائے گا۔ یہ چیز مقدارِ حرکت ہے۔ اِس کا ثبوت یہ ہے کہ اِبتدائے حرکت سے اِنتہائے حرکت تک کے درمیانی خلا کو تنصیف' تسدیس اَور تربیع وغیرہ میں تقسیم کیا جا سکتا ہے' پھر مقدارِ حرکت' نفسِ حرکت سے مختلف شے ہے' بلکہ یوں کہنا چاہیے کہ اس کی ایک صفت ہے۔ یہ دو پہلو سے واضح ہے۔

اَوّل: جیسے ہم کہتے ہیں' فلاں ایک فرسخ چلا۔ اِسی طرح کہہ سکتے ہیں فلاں' ایک دن' چند لمحے اَور چند دقیقے چلا۔

ثانی: ہم بتا چکے ہیں کہ ایک شے کی رفتارِ حرکت میں' تنصیف و تربیع وغیرہ کی گنجائش ہے' اَور یہی وہ اِمکان ہے جسے زمانہ کہتے ہیں۔ کیونکہ یہ اپنے پھیلاؤ میں' متقدم و متاخر کے دو خانوں

میں منقسم ہے۔ اور اِس پھیلاؤ پر دلیل یہ ہے کہ یہ ناممکن ہے کہ ہاتھی اور مچھر کی رفتار ایک ہو، حالانکہ زماناً اِن میں مساوات ممکن ہے۔ اِسی طرح یہ بھی محال ہے کہ مقدارِ مسافت ایک ہو۔ کیونکہ یہ عین ممکن ہے کہ تساویِ زمانی کے باوجود کوئی چیز ایک فرسخ کا فاصلہ طے کرے، کوئی دو فرسخ کا اور کوئی تین کا۔ اِس پھیلاؤ کو حرکت کے علاوہ بطوء اور سرعت پر بھی محمول نہیں کیا جاسکتا۔ کیونکہ اِس بات کا اِمکان بھی پایا جاتا ہے کہ دو حرکتیں سرعت میں تو مساوی ہوں، مگر اس اِمکان یعنی پھیلاؤ اور اِمتداد کے لحاظ سے باہم مختلف ہوں۔ جیسے ایک شے مثلاً طلوعِ آفتاب سے لے کر غروبِ آفتاب تک ایک خاص رفتار کے ساتھ حرکت پذیر رہے۔ اب جہاں تک سرعتِ رفتار کا تعلق ہے، دونوں مساوی ہیں۔ مگر اِن کے اِمتداد اور پھیلاؤ میں بیّن فرق ہے، اور یہی پھیلاؤ یا اِمتداد ہے، جس کی بِنا پر ہم وقت کا فیصلہ کرتے ہیں۔ چنانچہ اگر پھیلاؤ زیادہ ہے تو حرکت بھی زیادہ ہوتی ہے، اگر پھیلاؤ کم ہے تو حرکت بھی کم شمار ہوگی۔ اور یہ پھیلاؤ یا اِمتداد بجز اِس کے اور کیا ہے کہ مدّت یا زمان ہے۔ کیونکہ مدّت یا زمان، مقدارِ حرکت ہی کو تو کہتے ہیں۔ یہاں یہ بات یاد رکھنی چاہیے کہ جب ہم زمانے کو مقدارِ حرکت سے تعبیر کرتے ہیں تو اِس کا مطلب حرکتِ مکانی ہوتا ہے۔ اِس لیے کہ اِس سے مراد ایک ایسا اَمر ہے، جو متقدم اور متاخر دو خانوں میں بٹا ہوا ہے۔ اور پھر یہ دو خانے بھی ایسے ہیں کہ ایک ساتھ نہیں رہ پاتے، یعنی یہاں ایک نوع کا تصرم و اِنقطاع ہے جو جاری ہے۔ یہی وجہ ہے کہ زمانے کے دو جُز کبھی بھی جمع نہیں ہوتے۔ اور تصرم و اِنقطاع کا یہ عمل، حرکتِ مکانی ہی سے وابستہ ہوسکتا ہے، کسی دُوسری چیز سے نہیں۔ لہٰذا جو حصہ اِس حرکت کا، اِس سے مقارن ہے، اُس کو ہم متقدم کہتے ہیں۔ اور جو متاخر سے مقارن ہے، اُس کو متاخر کہتے ہیں۔

اس مرحلے پر سوال یہ رہ جاتا ہے کہ اِس مقدارِ حرکت کا معیار کون ہے؟ ظاہر ہے کہ معیار کو ایک تو اسی قبیل کا ہونا چاہیے، دُوسرے معروف اور معلوم ہونا چاہیے۔ جیسے کپڑے کے لیے ذراع ایک ناپ ہے۔ اِسی طرح، وقت اور مقدارِ حرکت کے لیے ایک ناپ کی قطعی ضرورت ہے۔ اور یہ ناپ فلک کی حرکتِ دَوری یا آفتاب ہے۔ یہی وہ تیز تریں اور اظہر تریں معیار ہے، جس سے تمام محسوسات کی حرکت کا اندازہ ہوسکتا ہے۔ یہ صحیح ہے کہ اس کی اپنی حرکت کی بھی ایک متعین رفتار اور مقدار ہے، تاہم اِس سے دُوسری چیزوں کی مقدارِ حرکت کا اندازہ بھی لگایا جاتا ہے۔ اِس سے معلوم ہوا کہ زمانہ مقدارِ حرکتِ فلک سے تعبیر ہے، جس میں متقدم، متاخر کے ساتھ قائم نہیں رہتا، یعنی ہر ہر متقدم متاخر سے بدلتا رہتا ہے۔

لازم رابع: ہر ہر مرکب حرکت کے وقت ایک میلان کا مقتضی ہے

یہ اَجسام جو ترکیب و تالیف کے قابل ہیں' اِن کی حرکت اِس بات کی مقتضی ہے کہ ان میں ایک متعین میل پایا جائے' جس کا تعلق کسی جہت وسمت سے ہو۔ یہی نہیں' ان میں ایک خاص طبعیت کا ہونا بھی ضروری ہے' جو اِس میل کی موجب وعلت ہو۔ گویا کسی متحرک چیز میں' ہمیں تین اَشیا ماننا پڑیں۔ حرکت' میلان اَور طبعیت۔ اَور اِن تینوں کا مفہوم جدا جدا ہے۔ فرض کرو' تم ایک مشکیزے میں ہوا بھر دیتے ہو اَور اُسے پانی کی تہ میں چھوڑ دیتے ہو۔ نتیجہ یہ ہو گا کہ یہ اُوپر کی طرف اُٹھے گا۔ اِس عالَم میں' اس میں تینوں چیزیں پائی جائیں گی۔ یعنی حرکت' اُوپر کی طرف اُبھرنے کا میلان' اَور اس کا مزاج اَور طبعیت' جو اس کو صعود پر اُبھارتی اَور مجبور کرتی ہے۔ فرض کرو' تم اسے بہ جبر دبائے رکھتے ہو' اَور اُوپر کی طرف اُبھرنے نہیں دیتے، اِس صورت میں اِس میں حرکت بلاشبہ نہیں ہو گی' مگر میلان اَور اس کے دباؤ کو تم محسوس کرو گے۔ تیسری صورت یہ ہے کہ یہ مشکیزہ سطحِ آب پر غیر متحرک شکل میں موجود ہے' اِس حالت میں نہ تو حرکت کا اِظہار ہو پائے گا اَور نہ میلان کا' مگر طبعیت اَور مزاج بہر حال اِس میں پایا جائے گا' جو اِس کو اَپنے حیز پر لانے پر مجبور کرے گا۔ غرض یہ ہے کہ ہر ہر جسم جو مرکب ہے' وہ لائقِ حرکت ہے۔ اَور جو لائقِ حرکت ہے' اُس میں لامحالہ میل پایا جائے گا۔ چنانچہ جہاں تک مرکبات کا تعلق ہے' اُن میں تو یہ اُصول ظاہر و باہر ہے' کیونکہ ترکیب کے معنی ہی حرکت کے ہیں۔ لہٰذا اگر حرکت اُسی جہت وسمت کی طرف ہے' جدھر متحرک کا میلان ہے تو اِس کا نتیجہ یہ ہو گا کہ جب بھی اِس کو مخلی بالطبع چھوڑا جائے گا' حرکت کرے گا۔ اَور اگر متحرک نہیں ہو گا تو اِس کا یہ مطلب ہو گا کہ اس میں اس جہت کی طرف میلان نہیں پایا جاتا ہے۔ اَور اگر اِس جہت کی طرف میلان نہیں پایا جاتا ہے تو اس کا میلان اپنے حیز کی طرف ہو گا۔ اَور کوئی صورت ممکن نہیں۔ اِس سے ثابت ہوا کہ ہم کوئی ایسا جسم فرض نہیں کر سکتے کہ جو بُعد پر مگر اپنے حیز میں ہو۔ لیکن اس میں نہ تو اپنے حیز کی طرف میلان پایا جائے اَور نہ اِس کے علاوہ کسی اَور حیز کی طرف اِس کا میلان ہو۔ یہ محال ہے۔ کیونکہ یہ اِس بات کو مستلزم ہے کہ حرکت تو ہو مگر وہ زمان میں نہ ہو' اَور چونکہ یہ نتیجہ استحالے کا حامل ہے' اِس لیے وہ مقدم بھی محال ہوا جس پر کہ یہ مبنی ہے۔

اگر کوئی شخص یہ کہے' اِس سے یہ بات لازم نہیں آتی تو ہم اُس کو یوں سمجھائیں گے۔ فرض کرو' ایک جسم میں نیچے کی طرف حرکت کرنے یا گرنے کا میلان پایا جاتا ہے' لیکن ہم اُسے اُوپر کی طرف

اُٹھاتے یا حرکت دیتے ہیں۔ اِس کا نتیجہ یہ ہو گا کہ اِس میلان اَور اِس حرکتِ قسری میں تصادم رُونما ہو گا۔ اَور یہ حرکت کے ابطا پر منتج ہو گا۔ کیونکہ یہی تصادم تو حرکت میں بطوٗ پیدا کرنے کا موجب ہے۔ یعنی تصادم جتنا زوردار ہو گا' اُسی نسبت سے حرکت آہستہ اَور بطیٔ ہو گی۔ اِس کا دُوسرے لفظوں میں یہ مطلب ہوا کہ کسی حرکت کی سرعت و ابطا کا مسئلہ' میلان کے تفاوت و اِختلاف پر موقوف ہے۔ اَب فرض کرو' ہم ایک ایسا جسم فرض کرتے ہیں جس میں مطلق میل نہیں پایا جاتا اَور اس کو دس ہاتھ کے بقدر حرکت دیتے ہیں۔ اَور فرض کرو کہ اتنا فاصلہ یہ ایک ساعت میں طے کرتا ہے۔ اِس کے مقابلے میں دُوسرا جسم فرض کرتے ہیں جس میں میلان پایا جاتا ہے' تو اس کی حرکت لامحالہ نسبتاً بطیٔ ہو گی۔ تھوڑی دیر کے لیے مان لو کہ یہ دس ساعتوں پر مشتمل ہے۔ لیکن یہ بھی تو ممکن ہے کہ کوئی ایسا جسم ہو' جو اس جسم سے دس گنا زیادہ میلان رکھتا ہو۔ تو اِس کا منطقی نتیجہ یہ نکلے گا کہ یہ ایک ساعت میں اتنا ہی فاصلہ طے کر لے گا۔ کیونکہ ایک زمانِ حرکت کا مقابلہ دُوسرے زمانِ حرکت سے میلان ہی کی نسبت سے تو متعین کیا جائے گا' اَور اِس کے یہ معنی ہوں گے کہ ایسا جسم جس میں سابقہ جسم سے دس گنا زیادہ میل ہے' برابر ہے ایسے جسم کے کہ جس میں مطلق میلان نہیں۔ یہ کھلا ہوا استحالہ ہے۔ کیونکہ جس طرح یہ ناممکن ہے کہ دو چیزیں مقدار میل میں تو تفاوت رکھتی ہوں' مگر زمانِ حرکت کے اعتبار سے متساوی ہوں۔ بعینہٖ اِسی طرح یہ ناممکن ہے کہ وجود میل کے اعتبار سے تو دونوں متفاوت ہوں' لیکن مقدارِ حرکت کے اعتبار سے برابر ہوں۔ مسئلۂ زیرِ بحث کی یہ توضیح اِس باب میں برہانِ قاطع کی حیثیت رکھتی ہے' اَور اِس سے واضح طور پر ثابت ہوتا ہے کہ ہر ہر جسم میں بہرحال طبعی میل کا ہونا ضروری ہے' چاہے یہ میل اُس سمت کی طرف ہو جس کی طرف یہ حرکت کناں ہے' اَور چاہے اس کی مخالف سمت۔

اِس پر اگر کوئی کہے' اِس وضاحت سے یہ کیونکر ثابت ہوتا ہے کہ حرکت غیر زمان میں ممکن نہیں۔ ہم کہیں گے کہ حرکت کی دو ہی صورتیں ذہن میں آتی ہیں۔ یا تو یہ کسی بُعد میں ہو گی' یا بُعد میں نہیں ہو گی۔ اگر بُعد میں نہیں ہو گی تو سرے سے یہ حرکت ہی متصور نہیں ہو سکتی کیونکہ حرکت تو تعبیر ہی' انتقالِ اَبعاد سے ہے۔ دُوسری صورت یہ تھی کہ حرکت بُعد میں ہو۔ اِس صورت میں یہ تسلیم کرنا محال ہے کہ کوئی بُعد' جوہرِ فرد کی طرح، بُعدِ فرد بھی ہو سکتا ہے۔

یا کوئی ایسی مسافت بھی فرض کی جا سکتی ہے' جو تقسیم پذیر نہ ہو۔ اَور چونکہ تقسیم پذیر نہ ہو' اس لیے زمانے کا سوال بھی نہ اُبھر سکے۔ جب بُعد و مسافت میں حرکت ہو گی تو مسافت کی تقسیم کے

ساتھ لامحالہ حرکت بھی منقسم ہوگی۔ اور اِس بنا پر ہم کہہ سکیں گے کہ یہ جُز مسافت کے اوائل سے متعلق ہے' اور یہ جُز مسافت کے اَواخر سے تعلق رکھتا ہے۔ اور یہی تقدم وتاخر تو زمانہ ہے جو ہر ہر حرکت کو مستلزم ہے۔ لہٰذا کوئی حرکت بھی زمانے کے مفہوم سے بے گانہ نہیں رہ سکتی۔ اور یہ کیسے ممکن ہے کہ ایک شے بقدر دس ہاتھ کے فاصلہ تو طے کرے' لیکن اس میں شطرِ اول کو متقدم اور شطرِ آخر کو متاخر نہ قرار دیا جاسکے۔ اور پھر جب تقدم وتاخر کو مانا جائے گا تو زمانے کے وجود کو بھی لازماً ماننا پڑے گا۔ کیونکہ کسی ایسی حرکت کا ذہن وفکر کے لیے تصور ہی ممکن نہیں' جو ایک خاص بُعد میں تو ہو' مگر یہ بُعد تقسیم و تجزی کو قبول کرنے والا نہ ہو۔ اِس سے ثابت ہوا کہ ہر ہر بُعد تقسیم کا متقاضی ہے۔ یہی نہیں جسم' حرکت اور زمان' یہ سب تقسیم پذیر ہیں۔

لازم خامس: اَجسام کی حرکت مستقیم ہے اور اس پر دلیل

تمام مرکبات کی حرکتِ طبعی مستقیم ہوتی ہے۔ دلیل یہ ہے کہ ہر ہر جسم بہر حال اپنے حیز طبعی میں رہتا ہے۔ حتیٰ کہ اگر اس پر کوئی دباؤ نہ ہو' اور اس کو مخلی بالطبع چھوڑ دیا جائے' تو وہ اسی حیز ہی میں برقرار رہے گا۔ کیونکہ یہ اس کا طبعی وفطری حیز ہے۔ اور اسی کی طرف اس کا طبعی میلان بھی ہوگا۔ لہٰذا جب یہ اس حیز سے ہٹے گا تو اس کو حرکت سے دوچار ہونا پڑے گا۔ اور جب پھر اپنے حیز کی طرف لوٹے گا تو سکون سے دوچار ہوگا۔ پھر یہ حرکت ضروری ہے کہ قریب ترین راستے پر مشتمل ہو۔ اور ظاہر ہے' قریب ترین فاصلہ دو نقطوں میں خطِ مستقیم ہی کا ہوتا ہے۔ اِس لیے اس کی حرکت' حرکتِ مستقیم ہوگی۔ اِس سے قبل ہم اِس حقیقت کو بھی بیان کر آئے کہ جہت وسمت کا تصور مرکز و محیط سے اُبھرتا ہے۔ اِس بنا پر اَجسام کی یہ حرکت کہ جنھیں ایک محیط گھیرے ہوئے ہے' دو انداز کی ہوگی۔ ایک حرکتِ مستقیم جو مرکز سے محیط کی جانب ہو' اور دُوسری جو محیط سے مرکز کی طرف ہو۔

لازم سادس: تمام اَجسام غیر متناہی علل کے متقاضی ہیں اور غیر متناہی علل حرکتِ دَوری کے طالب ہیں

اِن اَجسام و مرکبات کی حرکت' حدوث کے نقطۂ نظر سے' غیر متناہی سلسلۂ اَسباب وعلل کی

مقتضی ہے۔ اور یہ تقاضا اُس وقت تک بروئے کار نہیں آتا جب تک کہ حرکتِ آسمان کو اِن سب کی علتِ آخری نہ قرار دیا جائے اور اس حرکت کو دَوری نہ تسلیم کیا جائے۔ اس کے بغیر کسی بھی حدوث کو فرض کرنا ممکن نہیں!

کیونکہ اگر حوادث غیر متناہی ہیں تو علل کو بھی غیر متناہی ہونا چاہیے۔ اور چونکہ سوا حرکتِ دَوریہ کے غیر متناہی علل کو ممکن نہیں سمجھا جا سکتا' اس لیے لامحالہ حرکتِ فلک کو دَوری ماننا پڑے گا۔

علل کیوں غیر متناہی ہیں۔ اِس لیے کہ کوئی سا حدوث بھی' بغیر علت وسبب کے' وجود میں نہیں آ سکتا۔ پھر اس کی ایک علت ہے' اور یہ علت کسی اَور علت کی مقتضی ہے۔

اِسی طرح یہ سلسلہ غیر متناہی حُدود تک آگے بڑھتا اور سرکتا ہے۔ اور اگر اَب تک یہ حدوث وجود میں نہیں آیا ہے' حالانکہ سبب یا علت موجود ہے' تو اس کا یہ مطلب ہے کہ سبب یا علت ہنوز مکمل نہیں۔ اِس لیے کسی اَور حالت وشرط کا اِنتظار ہے۔ اِس کا کیوں اِنتظار ہے؟ اِس کا بھی کوئی سبب ہوگا۔ اور پھر اس سبب کا کوئی سبب ہوگا۔ حتیٰ کہ اَسباب کی یہ نوعیت بھی بالآخر تسلسل کی دائمی اور نہ ختم ہونے والی شکل اِختیار کر لیتی ہے۔ یہی بات ہم کہنا چاہتے ہیں کہ یہ تمام حوادِث' غیر متناہی اَسباب وعلل کے طالب ہیں۔ اِس قدر تسلیم کر لینے کے بعد اَب تسلسل کی نوعیت متعین کرنا باقی رہ جاتا ہے۔ آیا یہ تسلسل' تساوق کی صورت میں پایا جاتا ہے' یعنی ایک ہی وقت میں' بغیر کسی تقدم وتاخرِ زمان کے' اِس کی تمام کڑیاں پائی جاتی ہیں۔

یا یہ تلاحق کی صورت میں متحقق ہوتا ہے۔ پہلی صورت کے اِبطال پر ہم اپنے دلائل پیش کر چکے ہیں۔ لہٰذا صرف دُوسری صورت قابلِ قبول رہ جاتی ہے۔ یعنی تسلسل کی تمام کڑیاں تقدم وتاخر کے ساتھ پائی جاتی ہیں۔ اور جب یہ دونوں مقدمے ثابت ہو گئے: ایک یہ کہ یہ حوادِث غیر متناہی ہیں' اور دُوسرے یہ کہ علل کا یہ سلسلہ غیر متناہی تقدم وتاخر چاہتا ہے' تو اَب سوال یہ رہ جاتا ہے کہ بات ختم کہاں ہو۔ ظاہر ہے' اِس کی ایک ہی شکل ہے۔ اور وہ یہ کہ حرکتِ فلک کو دَوری تسلیم کیا جائے۔ اور اِس کے اَثرات کو تمام کائنات تک پھیلا دیا جائے۔ اِس کو ایک مثال سے سمجھنے کی کوشش کرو۔ فرض کرو' کوئی پوچھتا ہے کہ لکڑی کے اِس خشک ٹہنے میں نفسِ نباتی کیونکر پیدا ہوا حالانکہ یہ زمین میں مدفون تھا اور اِس سے پہلے اِس میں نفسِ نباتی پیدا نہیں ہوا تھا۔ جواب میں کہا جائے گا' پہلے اِس بنا پر اِس میں نُمو اور بالیدگی نہیں اُبھری کہ اُس وقت سخت جاڑا تھا' اور موسم کا وُہ اعتدال موجود

نہیں تھا جو بالیدگی کے لیے ضروری ہے۔ اِس پر کہا جائے گا کہ یہ اعتدال کیونکر پیدا ہوا؟ ہم کہیں گے' اِس لیے کہ ہوا میں قدرے گرمی اَور حرارت گھل مل گئی ہے۔ اِس پر اعتراض کا سلسلہ اَور آگے بڑھے گا اَور پوچھنے والا پوچھے گا' مگر ہوا میں گرمی کیوں پیدا ہوئی؟ جواب میں کہا جائے گا' اِس لیے کہ آفتاب برج حمل میں داخل ہو گیا ہے اَور اُونچا اُٹھ آیا ہے۔ اِس پر مزید جرح ہوگی کہ کیوں برج حمل میں داخل ہوا ہے؟ کہا جائے گا' اِس لیے کہ اِس کی طبعیت کا مقتضیٰ ہی حرکت ہے۔ لہٰذا یہ برج حوت سے جدا ہوا ہے تو اِس کی اگلی منزل حمل ہی تھی' اِس لیے اِس کو لامحالہ اس میں داخل ہونا تھا۔

سوال کا سلسلہ اِس سے آگے سرکے گا اَور کہا جائے گا' مگر برج حوت سے اِس کی علیٰحدگی کیوں ہوئی ہے؟ جواب میں اِس سے پہلے کے برج کی نشان دہی کی جائے گی۔ پھر اس سے پہلے کے مقام کا پتا دیا جائے گا۔ اَور اِس طرح اَسباب و علل کا یہ سلسلہ' الی غیر النہایۃ' بڑھتا ہی چلا جائے گا اَور ثابت ہوگا کہ تمام اَرضی حوادِث' آخر آخر میں حرکتِ فلک ہی کے رہینِ منت ہیں۔ یہی تمام اَجسام و مرکبات کے حدوث کی بنیادی علت ہے۔ نیز یہ کہ حرکتِ فلک دائمی اور مسلسل ہے۔ حرکتِ فلک' حدوثِ اَشیا کی' دو طریق سے علت ہو سکتی ہے۔

اوّل۔ یہ کہ' یہ حرکت اَور حدوثِ اشیا ساتھ ساتھ ہوں۔ جیسے آفتاب کی روشنی' آفتاب کے ساتھ ساتھ رہتی ہے اَور اس کے ساتھ ساتھ گھومتی اَور چکر کاٹتی ہے۔ پھر زمین کے ہر ہر حصے پر اس کا بتدریج اَثر پڑتا ہے اَور اِس کا نتیجہ یہ ہوتا ہے کہ آہستہ آہستہ دِن نمودار ہونا شروع ہوتا ہے۔ اِنسانی آنکھوں میں دیکھنے کی صلاحیتیں بیدار ہوئی ہوتی ہیں۔ اندھیرا چھٹتا ہے اَو لوگ اَنواع و اَقسام کے کاموں میں مصروف ہو جاتے ہیں۔ اَور یہ مختلف اَور گوناگوں کام ہی تمام حرکات و حوادِث کا سبب قرار پاتے ہیں۔

ثانی۔ یہ کہ اَسباب و علل کے پورے کارخانے کو حرکت میں لانے کی ذمے داری' فلک کی حرکتِ دوری پر ہے۔ اَور اگر کہیں حدوث و تخلیق میں تاخر پیدا ہوتا ہے تو اِس کی وجہ یہی ہوتی ہے کہ شرائطِ متعلقہ کا اتمام نہیں ہو پاتا۔ جیسے مثلاً آفتاب ہمیشہ حرارت پیدا کرتا رہتا ہے' اَور زمین میں نمو و بالیدگی کی صلاحیتوں کی تخلیق کرتا رہتا ہے۔ مگر اِس کے باوجود کہیں روئیدگی پائی نہیں جاتی تو اِس کا سبب یہ ہو سکتا ہے کہ یہاں بیج ڈالا نہ گیا ہو۔ اَور بیج نہ ڈالنے کا سبب یہ ہو سکتا ہے کہ بیج ڈالنے والے کے اِرادے میں اِس کے لیے کوئی تحریک نہ پیدا ہوئی ہو۔

کیوں تحریک نہ پیدا ہوئی ہو۔ اِس کا بھی کوئی نہ کوئی سبب ہو سکتا ہے۔ یہاں بتانا یہ مقصود ہے کہ جب تمام شرائطِ تخلیق وحدوث پائی جائیں گی تو نتیجے میں تاخر واقع نہیں ہوگا۔ اِس سے پہلے ہم اِس حقیقت کا اِظہار کر چکے ہیں کہ پانی اُور مٹی کی ترکیب' حرکت پر دلالت کناں ہے۔ اُور حرکت' جہت وسمت کی متقاضی ہے۔ اُور جہت وسمت کا اِختلاف ایک فلکِ محیط کا طالب ہے۔ یہاں یہ بات سمجھنے کی ہے کہ اِس فلک کا علی الدوام متحرک رہنا ضروری ہے تاکہ تمام حوادِث کی تشریح ہو سکے۔ یہ دلائل اِس درجہ واضح ہیں کہ اِنھوں نے ایک ٹھوس حقیقت کا درجہ اِختیار کر لیا ہے۔ حتیٰ کہ ایک نابینا' جس نے آسمان نہیں دیکھا ہے' اِس کی حرکت کا مشاہدہ نہیں کیا ہے اُور اِس کے احاطے اُور گھیرے کو بھی محسوس نہیں کیا ہے' جب عقل وبصیرت کی روشنی میں غور کرے گا تو اِسی نتیجے پر پہنچے گا کہ آسمان موجود ہے' اُور دائماً گھوم رہا ہے۔ کیونکہ اِس کے بغیر تخلیق وحرکت کی کوئی توجیہ نہیں کی جا سکتی۔ دُوسرے لفظوں میں یوں سمجھو کہ بغیر اِس فلک کو تسلیم کیے' نفسِ حرکت وحدوث ہی محال ہے اُور محال چونکہ ایسی شے ہے کہ اِنسانی مقدور میں نہیں' لہٰذا اِس کا کوئی وجود ہی نہیں۔ یہاں تک فلک کے متحرک ہونے کا بیان تھا۔ اَب یہ بتانا چاہتے ہیں کہ اِس حرکت کا سبب کیا ہے۔

☆☆☆

اجسامِ سماوی کی نوعیّت

اِس باب میں کئی دعاوی پیشِ نظر ہیں۔ مثلاً یہ کہ اَجسامِ سماوی متحرک بالارادہ ہیں اَور اِن میں ایک نفس ہے جسے جزئیات کا تصوّر حاصل ہے' اَور یہ تصوّر متجدّد اَور ہر لحظہ بدلنے والا ہے اَور یہ کہ اِس حرکت کے پیچھے ایک غرض وغایت پنہاں ہے جو سفلیات سے متعلق نہیں بلکہ جس کو شوقِ تشبہ سے تعبیر کیا جاسکتا ہے۔ یہ شوقِ تشبہ یہ ہے کہ اَجسامِ سماویہ کسی طرح اِس جوہرِ شریف اَور عقلِ مجرّد کے مماثل ہو جائیں۔ جیسے عرفِ شرع میں ملک مقرب کے نام سے موسوم کیا جاتا ہے اَور یہ کہ عقول متعدّدہ ہیں اَور اَجسام کی طبعیتیں باہم مختلف ہیں' اَور کوئی بھی اِن میں دُوسرے کی علت وسبب نہیں۔

دعویٰ اُولیٰ: اَجسامِ سماویہ متحرک بالارادہ ہیں

جہاں تک اَجسامِ سماوی کے متحرک بالارادہ ہونے کا تعلق ہے' یہ ایسی حقیقت ہے جو باقاعدہ مشاہدے کی گرفت میں آتی ہے۔ مزید برآں ہم نے اِس پر دلائل بھی پیش کیے ہیں۔ زیادہ وضاحت کے لیے یوں سمجھو کہ یہ جسمِ محیط اگر ساکن فرض کیا جائے تو اِس کی ایک خاص وضع فرض کرنا پڑے گی۔ مثلاً یہ کہ اِس کا ایک نصفِ معیّن ہمارے سروں پر سایہ فگن ہوگا' اَور نصفِ معیّن ہمارے نیچے ہوگا۔ اَب اگر اِس وضع کو اُلٹ دیا جائے تو اِس سے قطعی کوئی استحالہ رُونما نہیں ہوگا۔ کیونکہ جہاں تک اَجزائے حول کا تعلق ہے' یہ سب اَجزا فلک کی نسبت سے برابر اَور مساوی ہیں۔ لہٰذا اِس حول یا سال کے بعض اَجزا کی تعیین فلک کے بعض اَجزا کی نسبت سے دُشوار ہو جائے گی۔ اَور اگر تعیین کی جائے گی تو اِس کا مطلب یہ ہوگا کہ ایک جُز اگر فوقیت پر مشتمل ہے تو دُوسرا جہتِ تحت سے متصف ہے۔ اِس طرح گویا اِس کے دو اَجزا ہوئے اَور یہ مرکب ہوا' اَور مرکب کے بارے

میں ہم بہ تکرار بتا چکے ہیں کہ اِس میں کے بسائط حرکتِ مستقیمہ ہی پر قدرت رکھتے ہیں۔ بہ خلاف اَجسامِ سماوی کے کہ ان کے متعلق یہ ثابت ہو چکا ہے کہ ان کی حرکت کا اَنداز یہ نہیں ہوتا۔ کیونکہ اگر یہ بھی حرکتِ مستقیمہ ہی اِختیار کر لیں تو اِس کا معنی یہ ہوگا کہ بعض اَجزائے حول بعض سے متمیز نہیں ہو پائیں گے (یعنی موسموں کے تغیّر و تبدّل کی کوئی توجیہ نہیں ہو سکے گی)۔

اِس تجربے سے معلوم ہوا کہ اَجسامِ سماویہ ساکن نہیں، متحرک ہیں۔ اَور اگر متحرک ہیں تو ان میں جیسا کہ ہم ذکر کر چکے ہیں، ایک میلان بھی ہونا چاہیے۔ مگر یہ میلان یا رُجحان، حرکتِ مستقیمہ کی طرف قطعی نہیں ہو سکتا، کیونکہ اَجسامِ سماویہ میں حرکتِ مستقیمہ پائی ہی نہیں جاتی۔ اِس لیے کہ اس اَنداز کی حرکت ایک امرِ محیط کی طالب ہے، جو اِس کے لیے حُدود و جہات کی تعیین کرے۔ لہٰذا لامحالہ یہ میلان، حرکتِ دَوریہ کی طرف ہوگا۔ یعنی اَجسامِ سماویہ کو اَپنے مرکز و وَسط کے گِرد گھومنا چاہیے۔ لیکن اِس نوع کی حرکت کو ماننا اُس وقت تک ممکن نہیں، جب تک کہ ان میں اِرادے کو کارفرمانہ تسلیم کیا جائے۔ اَور اِرادے کو کارفرما تسلیم کرنا اِس بِنا پر ضروری ہے کہ محض حرکتِ طبعی سے بات بنتی نظر نہیں آتی کیونکہ اگر اِن میں حرکتِ طبعی ہو تو اِس کا مطلب یہ ہوگا کہ یہ ایک فرار ہے، ایک وَضع سے دُوسری وَضع و ہیئت کی طرف۔ سوال یہ ہے کہ اگر اِس فرار کا مطلب اپنے ہدفِ طبعی کو پالینا ہے تو پھر مزید حرکت کی کیا ضرورت رہے گی اَور کیا توجیہ کی جائے گی؟ اَور اگر صورتِ حال یہ ہے کہ اِس فرار سے ہدفِ طبعی نہیں ملتا، بلکہ جس وَضع و ہیئت تک یہ حرکت پہنچاتی ہے، وہ سراسر مخالف ہے، مقصود و مطلوب نہیں تو پھر خود اِس حرکت کی کیا علت بیان کی جائے گی؟ اِس اُلجھاو پر اِس حقیقت کی روشنی میں غور کرو کہ اَجسامِ سماویہ کی حرکت اِس نوعیت کی ہے کہ اِس میں اَوضاع و ہیئات کی تبدیلی دائمی ہے۔ ظاہر ہے کہ حرکت کی یہ نوعیت بغیر اِرادہ و اِختیار کے نہیں ہو سکتی۔ اَور اِرادہ و اِختیار تصوّر کو مستلزم ہے۔ پھر اِرادہ و تصوّر جہاں ہوں گے، وہاں نفس کا ہونا بھی ضروری ہے۔ کیونکہ جسمِ مجرّد، جسم کی حیثیت سے تو اِرادہ و تصوّر سے متصف نہیں ہو سکتا تا آنکہ اِس میں ایک خاص طبعیت اَور مخصوص صورت نہ پائی جائے جو نفس و رُوح سے تعبیر ہے۔ اِس توضیح سے ہمارا یہ دعویٰ ثابت ہو گیا کہ اَجسامِ سماویہ کی حرکت اِرادی اَور نفسیاتی ہے (یعنی نفسِ رُوح کا نتیجہ ہے)۔

دعویٰ ثانیہ: اَجرامِ سماویہ کو حرکت میں لانے والی چیز نفسیاتی اَور رُوحی ہے

اَجرامِ سماویہ کو حرکت میں لانے والی چیز نہ عقلِ محض ہو سکتی ہے اَور نہ طبعِ محض۔ عقلِ محض ماننے کی صورت

میں اَوضاع وہیات کے تغیّر وتبدل کی کوئی توجیہ نہیں ہوسکتی۔ کیونکہ عقلِ محض تو جوہرِ ثابت وساکن سے تعبیر ہے' جس میں تغیّر وتبدل کے لیے کوئی گنجائش ہی نہیں نکل سکتی۔ اَور یہ اَجسام متحرک ہیں۔ اِس بِنا پر شے محرکہ نفسیاتی ورُوحی ہونا چاہیے کہ اس میں ہر آن' تجدّد وتغیّر رُونما ہوتا رہتا ہے۔ اِس کے برعکس اگر ہم یہ مانیں کہ اَجسامِ سماویہ کو حرکت میں لانے والی چیز عقلی ہے تو اِس کا مطلب یہ ہوا کہ یہ جوہرِ ثابت وساکن ہے' اَور جوہرِ ثابت وساکن کے بارے میں طے ہے کہ اِس سے ایک حالت میں ساکن وثابت شے ہی صادر ہوسکتی ہے' ہر آن متحرک اَور تجدّد پذیر نہیں' جیسے مثلاً زمین ہے کہ اِس کی علت بلاشبہ کوئی ساکن چیز ہوسکتی ہے' مگر اَوضاعِ فلک کا قصہ اِس سے بالکل مختلف ہے۔ یہ ہمیشہ تغیّر وتبدل کا ہدف بنے رہتے ہیں۔ اِس لیے اِن کو بہرحال ایک ساکن وبرقرار موجب کا معلول نہیں ٹھہرایا جاسکتا۔ کیوں؟ اِس پر دلیل یہ ہے کہ فرض کرو ایک موجب حرکت ہے جو "الف" سے "ب" تک ایک شے کو پہنچاتا ہے۔ اِس صورت میں ظاہر ہے کہ "ب" سے "ج" تک پہنچانے کے لیے کسی دُوسرے موجبِ حرکت کی ضرورت پڑے گی۔ اَور اِس سلسلے میں پہلا موجب کام نہیں دے گا۔ کیونکہ یہ حرکت' پہلی حرکت سے جدا اَور الگ ہے۔ اَب اگر پہلا ہی موجب قائم رہتا ہے تو پہلا معلول بھی قائم رہے گا۔ اَور دُوسری حرکات کے لیے کوئی موجب نہیں ملے گا۔ لہٰذا تحریکات کے تسلسل کو قائم رکھنے کے لیے ضروری ہوا کہ موجبات میں تبدیلی وتغیّر رُونما ہوتا رہے۔ اِس لیے جہاں موجب بدلے گا' وہاں موجب کے لیے بھی بدلنا ضروری ہوجائے گا' اَور اِس اَنداز کا موجب صرف اِرادہ ہی ہوسکتا ہے جس میں ہر آن جُزئی تجدّد وتغیّر اُبھرتا رہتا ہے۔ جُزئی ہم اِس بِنا پر کہتے ہیں کہ اِرادۂ کلیہ براہِ راست حرکاتِ جزئیہ کا باعث یا سبب نہیں ہوسکتا۔ مثلاً اگر تم کو حج کے اِرادے سے جانا ہو تو صرف اِس اِرادے ہی سے تمھارے پاؤں کعبے کی طرف نہیں اُٹھ سکتے' جب تک کہ تم ایک جُزئی قسم کا اِرادہ نہ کرو اَور ایک قدم کے فاصلے کو طے کرنے کا فی الحال فیصلہ نہ کرو۔ پھر جب یہ فاصلہ طے ہوجائے تو دُوسرا جزئی اِرادہ کرو۔ اِسی طرح دُوسرے سے تیسرے اَور تیسرے سے چوتھے قدم کے لیے خود بخود اِرادے میں تجدید ہوتی رہے گی۔ تاآنکہ تم منزلِ مقصود تک پہنچ نہ جاؤ۔ یہاں یہ نقطہ قابلِ لحاظ ہے کہ جُزئی اِرادے کی یہ تمام شاخیں بہرحال اِسی کلی اِرادے سے پھوٹیں گی اَور اِس طرح حرکات کا تسلسل ودوام قائم رہے گا' اَور جُزئیات کے تغیّر وتبدل سے اِس میں فرق نہیں آئے گا۔

اِس تمام بحث کا حاصل یہ ہے کہ حرکت اِرادے کی وجہ سے پیدا ہوئی' اِرادہ تصورِ کلی کے

ساتھ ساتھ تصوّرِ جُزئی کی وجہ سے اُبھرا۔ کلی اَور جزئی اِرادے میں باہم کیا تعلق ہے؟ اِس کو ایک مثال سے سمجھنے کی کوشش کرو۔ فرض کرو! ایک آدمی ہاتھ میں چراغ لیے' اندھیرے میں چل رہا ہے۔ سوال یہ ہے کہ آیا یہ چراغ جو بمنزلہ اِرادہ کلی کے ہے' راستے کی ساری مسافت کو ایک دم روشن کر دیتا ہے یا ہوتا یہ ہے کہ اِس سے پہلے صرف ایک قدم بھر کا فاصلہ روشن ہوتا ہے' اَور جب وہ یہ فاصلہ طے کر لیتا ہے تو اگلے قدم کے لیے روشنی مہیا ہو جاتی ہے۔ گویا قدم بقدم روشنی میں تجدّد و نما ہوتا رہتا ہے اَور فاصلہ طے ہوتا رہتا ہے۔ یہی حال اِرادوں کا ہے۔ اِرادۂ کلیہ کے چراغ سے اِرادۂ جزئیہ کی راہیں' یکے بعد دیگرے روشن ہوتی رہتی ہیں۔ یعنی اوّل اوّل انسان کلی اِرادے کے ساتھ ساتھ ایک جُزئی اِرادہ کرتا ہے' اَور پہلا قدم اُٹھاتا ہے۔ پھر دُوسرے اِرادے کے ساتھ دُوسرا اُٹھاتا ہے۔ اَور پھر تیسرے کی تیاری کرتا ہے۔ حرکتِ جزئیہ کی اِس مثال سے یہ بات آسانی سے سمجھ میں آ جاتی ہے کہ حرکتِ فلک بھی اِسی طرح کے تجدّداتِ اِرادی کا نتیجہ ہے' جو صرف نفس میں پائے جا سکتے ہیں، عقلِ مجرّد میں نہیں۔

دعویٰ ثالثہ: علویات کی حرکت عقلی ہے، سفلی و جسمانی نہیں

اَجسامِ سماویہ کی حرکت کسی سفلی اَمر کے پیشِ نظر نہیں بلکہ اِس کی غرض اِس سے کہیں بالا اَور اَشرف ہے۔ دلیل یہ ہے کہ ہر ہر اِرادی حرکت یا تو جسمانی اَور حسی اَنداز کی ہو سکتی ہے' اَور یا عقلی نہج کی۔ جسمانی و حسی سے مراد یہاں ایسی حرکت ہے کہ جس کی بنیاد' طلب و غضب ایسے جذبات پر ہو۔ ظاہر ہے کہ اَجرامِ سماویہ کی حرکت اِس نوع کی نہیں ہو سکتی۔ کیونکہ طلب و آرزو سے غرض دوام و بقا ہے۔ اَور اَفلاک کو یہ پہلے سے حاصل ہے۔ غضب کا داعیہ بھی اُسی وقت اُبھرتا ہے' جب ہلاکت و ضرر سے بچنا مقصود ہو۔ اَور آسمانوں کو اِس نوعیت کا کوئی خطرہ لاحق نہیں۔ اِس وضاحت سے معلوم ہوا کہ طلب و آرزو سے مقصد تو موافق و ملائم حالات کو پیدا کرنا ہے اَور غضب سے مقصود' منافی و متضاد کیفیات سے احتراز و اجتناب ہے۔ اَور یہ دونوں چیزیں چونکہ ایسی ہیں کہ اَجرامِ سماویہ کو ان کی احتیاج نہیں۔ لہٰذا اِس طرح کے حسیات و جذبات کو کسی صورت میں بھی اَفلاک کا مبنیٰ قرار نہیں دیا جا سکتا۔ اِس لیے بالآخر یہی تسلیم کرنا پڑے گا کہ اس کا مبنیٰ کوئی عقلی حقیقت ہے، حسی و جسمانی نہیں۔ مگر کیا اَفلاک' ہلاکت و نقصان کے کسی اندیشے سے دوچار نہیں ہوتے؟ نہیں۔ کیونکہ

ہلاکت وضرر کی تین ہی صورتیں سمجھ میں آنے والی ہیں۔

(۱) کسی عرض کے زوال کی شکل میں۔

(۲) صورت وطبعیت معدوم ہو جائیں تب۔

(۳) اَور یا پھر یہ کہ مادّہ یا صورت دونوں کی طرف سے عدم کا خطرہ لاحق ہو۔ ایسی صورت کا معنی یہ ہے کہ مثلاً افلاک خرق وانکسار کا شکار ہو جائیں۔ یہ صورت اِس بنا پر محال ہے کہ خرق وانکسار کا بنیادی تقاضا یہ ہے کہ فلک کے اَجزا میں طولاً اَور عرضاً گڑ بڑ پیدا ہو جائے۔ اَور یہ اُس وقت ہو سکتا ہے جب بگڑنے والے مختلف اَجزائے فلک ایک دُوسرے کی طرف حرکتِ مستقیمہ کی شکل میں بڑھیں۔ اَور ہم اِس سے پہلے بیان کر چکے ہیں کہ اَجرام سماوی میں حرکتِ مستقیم کا وجود نہیں۔ دُوسری شے کے تحقق میں یہ استحالہ ہے کہ اگر صورت معدوم ہو جائے تو اِس کا یہ مطلب ہوگا کہ اَفلاک بغیر کسی صورت کے پائے جاتے ہیں۔ ظاہر ہے' یہ بھی محال ہے۔ کیونکہ اَجرام یا اَجسام کا کوئی فرد بھی' بغیر صورت کے پایا نہیں جا سکتا۔ دُوسرا اِمکان یہ فرض کیا جا سکتا ہے کہ اپنی اصل صورت کو چھوڑ کر یہ کسی اَور صورت کو اپنا لیں۔ اِس میں یہ قباحت ہے کہ بغیر کون وفساد کے اَیسا ہونا ممکن نہیں۔ اَور کون وفساد پھر حرکتِ مستقیمہ کے متقاضی ہیں۔ کیونکہ جب کوئی فلک ایسی صورت اِختیار کرنا چاہے گا' جو پہلی صورت کے خلاف ہے' تو اِس کو اَپنی جگہ لامحالہ چھوڑنا پڑے گی' اَور اس کو اَپنے حیز میں' حرکتِ مستقیمہ کی شکل میں آنا پڑے گا۔ جیسے مثلاً ہوا کا ہیولا اگر پانی کے قالب میں ڈھلنا چاہے گا تو یہ اُس وقت تک ممکن نہیں جب تک کہ اپنے حیز کو چھوڑ کر پانی کے حیز میں داخل نہ ہو۔ اَور اِس کی نفی ہم بار بار کر چکے ہیں۔ ضرر وہلاکتِ اَفلاک کی آخری صورت یہ رہ جاتی ہے کہ مادّہ اَور صورت دونوں نہ رہیں۔ اَور جامۂ عدم پہن لیں۔ اِس کا اِمکان یوں نہیں کہ اَجرامِ سماویہ مادے سے مرکب ہی نہیں۔ اَور جب مرکب نہیں تو وجود کے بعد اِن پر عدم اُسی طرح طاری نہیں ہو سکتا' جیسا کہ عدم کے بعد وجود۔ اِس پر دلیل یہ ہے کہ اِس سے پہلے کی بحثوں سے ثابت ہو چکا ہے کہ ہر حادث ایک مادّے کا متقاضی ہے۔ اِس لیے کہ اِس کا اِمکانِ حدوث بہر حال حدوث پر مقدم ہے۔ اِس اعتبار سے یہ گویا ایک طرح کا وصفِ لازم ٹھہرا جس کے لیے ایک محل کی حاجت ہے۔ اِس بنا پر کوئی چیز بھی معدوم نہیں ہوتی' جب تک کہ مادّے کے اعتبار سے معدوم نہ ہو۔ ورنہ عدم کے بعد بھی اس کا اِمکان کم از کم باقی رہتا ہے۔ اَور اگر مادّہ ہی نہ رہے تو البتہ ایسا عدم طاری ہوتا ہے جس کے بعد وجود کا کوئی اِمکان ہی نہیں رہتا۔ اَور موجود کا محال ہونا چونکہ محال ہے'

اِس لیے یہ ممکن ہوا۔ اَور جب ممکن ہوا تو ایسے اِمکان کا طالب و مقتضی ہوا جو جَوہر کے لیے بمنزلہ وصفِ اضافی کے ہے' اَور اس کے ساتھ قائم ہے۔ لہٰذا اَفلاک کے بارے میں تغیّر وتبدل کا محال ہونا ثابت ہوگیا۔ اَور جب یہ حقیقت پایۂ ثبوت کو پہنچ چکی تو معلوم ہوا کہ اس کی حرکت ان سفلیات کی خاطر بہ ایں طور پر ہرگز نہیں ہوسکتی کہ یہ تو مقصودِ اصلی قرار پائیں اَور حرکتِ اَفلاک ان تک پہنچنے کا ایک ممکن ذریعہ ہو۔ اِس کا یہ مطلب ہوگا کہ علویات' سفلیات سے کم درجے کے ہیں۔ کیونکہ جو درپئے حرکت ہوگا' وہ اخس ہوگا۔ اَور جس کے لیے حرکت ہوگی' وہ اعلیٰ و افضل ہوگا۔ حالانکہ علویات اَزلی ہیں' اَور سفلیات کی طرح ناقص و متغیّر نہیں۔ مزید برآں یہ بھی تو دیکھو کہ زمین اپنے تمام محتویات کے باوجود آفتاب سے تقریباً ایک صد ستر گنا چھوٹی ہے۔ یہ تو آفتاب کی نسبت سے ہے' فلکِ اقصیٰ کا گھیرا اِس سے بھی بڑا ہے۔ اِس لیے یہ بات سمجھ میں آنے والی نہیں کہ اتنا عظیم الشان نظام' جو اَزلی اَور دائم ہے' اُس کا ہدف دُنیا اَور اس کے اُمورِ خسیسہ ہوں۔ رہی یہ بات کہ دُنیا اَفلاک کے مقابلے میں حقیر و خسیس ہے' تو اِس کا اَندازہ اِس سے لگاؤ کہ اِس میں شرف و بزرگ ترین مخلوق انسان ہی تو ہے۔ اَور اِس کی اکثریت کا یہ حال ہے کہ سراسر ناقص ہے۔ اَور جو خاص ہے' وہ بھی ذروۂ کمال پر فائز نہیں۔ کیونکہ یہ حضرت چاہے بھی تو اِختلافِ احوال کے نقص سے محفوظ نہیں رہ سکتا۔ اَور اِس کا نتیجہ یہ ہے کہ کبھی بھی ناقص کے درجے سے اُوپر نہیں اُٹھ سکتا۔ بخلاف اَفلاک اَور اَجرامِ علویہ کے' یہ بہر حال کامل ہیں' اَور اِن میں وہ سب چیزیں بالفعل موجود ہیں جو دُوسروں میں بالقوہ پائی جاسکتی ہیں۔ علویات کی حیثیت و برتری اَور سفلیات کے حقیر و خسیس ہونے پر دلیل یہ بیان کی گئی ہے کہ اوّل الذکر اِن کے درپے نہیں' اَور اِن کی حرکت کا' یہ چیزیں ہدف و مقصود نہیں۔ کیونکہ جو کسی غرض و مقصد کے درپے ہوتا ہے' وہ کم درجے کا ہوتا ہے۔ اَور غرض و مقصد' جس کے حصول کے لیے وہ کوشاں ہوتا ہے' بہر حال اَفضل و اعلیٰ ہوتا ہے۔ اِس پر یہ اعتراض وارد ہوسکتا ہے' اِس کے تو یہ معنی ہوئے کہ راعی یا چرواہا' بھیڑ بکری سے کم درجے کا ہے؛ معلم' متعلم سے کم رتبہ ہے؛ اَور اِسی طرح پیغمبر و نبی کا مقام اُمت کے مقابلے میں' جس کی وہ اِصلاح کے درپے ہے' فروتر ہے۔ جواب یہ ہے کہ مذکورہ دلیل کو اچھی طرح سمجھا نہیں گیا۔ راعی کا درجہ' راعی یا نگراں کی حیثیت سے' واقعی بھیڑ بکری سے کم ہے۔ اِس لیے کہ راعی یا چرواہے کی فضیلت بہ رعایت و نگرانی نہیں' انسانیت ہے۔ فرض کرو' انسان کے بجائے کتا نگراں ہے' تو کیا یہ افضل ہوجائے گا؟ ہاں اگر اُس کتے میں رعایت و نگرانی کی صلاحیت کے علاوہ کوئی دوسری

وجہِ فضیلت پائی جاتی ہے' مثلاً یہ کہ یہ شکار کا ماہر بھی ہے تو اس صورت میں یقیناً بھیڑ بکری سے افضل ہوگا۔ یہی جواب معلم اور پیغمبر کے بارے میں ہے۔ پیغمبر کی فضیلت اُس کے ذاتی کمالات کی وجہ سے ہے' اگر وہ خلق کی اصلاح و ہدایت کے درپے نہ ہو' تب بھی اِن کمالات کی وجہ سے افضل و اعلیٰ ہوگا۔ ہماری دلیل اُس وقت کمزور ہوگی جب پیغمبر میں یہ ذاتی کمالات نہ پائے جائیں اور اُس کی حیثیت صرف اُمت کے مصلح کی ہو۔ اس صورت میں یقیناً امت کا درجہ نسبتاً بڑا ہوگا۔

حرکتِ افلاک کی ایک غرض افادۂ خیر بھی ہوسکتی ہے۔ یعنی یہ بھی تو ممکن ہے کہ وہ خود خیر سے متصف ہوں۔ اور ان سے جو صادر ہو' وہ بھی خیر ہو اور سفلیاتِ مقصود و مطلوب نہ ہوں۔ اِس کے جواب میں ہم کہیں گے کہ "فعلِ خیر اچھی چیز ہے"۔ بلاشبہ یہ مشہور مقولہ ہے۔ اور مصلحت کا تقاضا بھی یہی ہے کہ عوام اِس کے قائل رہیں تا کہ منکرات وقبائح کے اِرتکاب سے محفوظ رہیں۔ لیکن اگر اِس کا منطقی تجزیہ کرو گے تو محسوس کرو گے کہ اِس کے موضوع و محمول دونوں میں کلام و گفتگو کی اچھی خاصی گنجائش ہے۔ مثلاً پہلے موضوع کو لو' یہ فعلِ خیر ہے۔ اِس کی دو قسمیں ہیں: ایک جو ذاتی طور پر خیر ہے' اور ایک وہ جس میں مقصد و اِرادہ کو دخل ہے۔ ذاتی خیر کے معنی یہ ہیں کہ اس کی ذات فعلِ خیر کو مستلزم ہے۔ اور اِس سے اِس کے سوا اور کسی چیز کی توقع ہی نہیں کی جاسکتی۔ اِس کا یہ مطلب ہے کہ اِس میں ارادہ و مقصد پایا ہی نہیں جاتا حالانکہ افلاک کی حرکت کو ہم دَوری اور اِرادی مان چکے ہیں۔ دُوسری قسم وہ ہے جس میں مقصد و اِرادہ کی شرکت ہے۔ یہ کھلے بندوں احتیاج اور نقص پر دلالت کناں ہے۔ کیونکہ اِس نوع کا فعل' لافعل سے بہرحال بہتر و افضل ہونا چاہیے تاکہ فعل سے قاصد و فاعل اُس کمال کو حاصل کر سکے جو فی الحال اُس کو میسّر نہیں۔ اِس لیے کہ اگر پہلے سے تمام شرائطِ کمال اس میں جمع ہوں تو مقصد و اِرادہ کی ضرورت ہی نہیں رہتی۔

محمول یہ ہے کہ یہ مستحسن ہے۔ اِس کی پھر تین قسمیں ہیں۔ وہ جو فی ذاتہٖ مستحسن ہے۔ جو قابل کے حق میں مستحسن ہے اور جس کے حسن کا تعلق اس فاعل و قاصد سے ہے۔ مستحسن فی ذاتہٖ کی مثال یہ ہے' جیسے ہم کہیں کہ وجودِ کل کا مقابلہ اگر عدم کل سے ہو تو یہ خیر و مستحسن ہے۔ لیکن یہ ذاتِ اوّل کے لیے خیر و مستحسن نہیں' کیونکہ وہ اس سے قطعی اِستفادہ نہیں کرتا۔ اِسی طرح یہ قابل کے حق میں بھی خیر و حسن نہیں۔ کیونکہ یہاں جب غیرِ کل پایا ہی نہیں جاتا تو یہ سوال ہی پیدا نہیں ہوتا کہ کل اس کے لیے بہتر ہے یا نہیں۔ جو قابل کے حق میں حسن و مستحسن ہے' وہ بلاشبہ خیر و حسن کے ضمن میں آتا ہے۔ لیکن اِس سے یہ بھی ثابت ہوتا ہے کہ قابل ناقص و احتیاج رکھنے والا ہے' کامل نہیں۔

اِسی طرح مستحسن کی تیسری قسم پر بھی یہ اعتراض وارِد ہوتا ہے کہ اس سے فاعل و قاصد کا ناقص ہونا ظاہر ہوتا ہے کیونکہ اگر وہ کامل ہوتو اُس کو اِستفادۂ خیر سے بے نیاز رہنا چاہیے۔ اِس تجزیے سے اِس مقولے کی منطقِ عقلی ظاہر ہوگئی۔ لیکن اِس کا یہ مطلب نہیں کہ فعلِ خیر اِنسان کے حق میں بھی فضیلت و خیر نہیں۔ اِس سے چونکہ بالطبع شر و معصیت کا اِرتکاب متوقع ہے' اِس لیے اِس کے حق میں حسنات پر عمل پیرا ہونا یقیناً وجہِ فضیلت ہے' لیکن اِضافی حیثیت سے۔ اَور اگر اِس کا مقابلہ کمال مطلق سے کیا جائے تو یہ فضیلت نقصان سے بدل جائے گی۔ کیونکہ اِس کا مِطلب یہ ہو گا کہ یہ بہت سے کمالات کی احتیاج رکھتا ہے جو بالفعل اِس میں پائے نہیں جاتے۔ غرض یہ ہے کہ اِفادۂ خیر جب فاعل کے حق میں خیر نہیں' تو اس کو اُس وقت تک مقصد و ہدف بھی نہیں قرار دیا جاسکتا اَور اِرادے کا مرکز بھی نہیں مانا جاسکتا جب تک کہ فاعل کے* لیے اِس میں خیر و حسن کا پہلو نمایاں نہ ہو۔

دعویٰ رابعہ: عقولِ مجرّدہ کا اِثبات

کیا عقولِ مجرّدہ کا وجود ہے؟ اِس پر دلیل یہ ہے کہ اَفلاک کی حرکت ایک ایسے جوہرِ شریف کو چاہتی ہے جو غیر متغیّر ہو' جو نہ تو جسم ہو اَور نہ جسم میں مرتسم ہی ہو۔ ایسے جوہر کو' جوہرِ مجرّد سے تعبیر کرتے ہیں۔ اَندازِ اِستدلال یہ ہے کہ یہ حرکت' جیسے پہلے گزر چکا ہے' دائمی اَور غیر متناہی ہے' اَور اَزل سے لے کر اَبد تک جاری ہے۔ سوال یہ ہے کہ اِس حرکت کا مصدر کیا ہے؟ کیا اِس کو ایسی قوتِ محرکہ سے مدد ملتی ہے جو خود اَجسامِ فلکی کے اَندر موجود ہے' یا وہ کوئی ایسی قوت ہے جس کا مادّہ و جسم سے کوئی تعلق نہیں؟

فرض کرو' یہ قوت خود جسم کے اَندر مضمر و پنہاں ہے۔ اِس صورت میں قباحت یہ ہے کہ جسم تو بہر حال انقسام پذیر ہے۔ لہٰذا اِس کے تقسیم پذیر ہونے سے یہ قوتِ متحرکہ بھی دو حصوں میں بٹ جائے گی۔ اَب سوال یہ ہے' کیا ایک حصے کی قوتِ متحرکہ تمام جسم کو متحرک رکھ سکتی ہے؟ اگر جواب اِثبات میں ہے تو اِس سے یہ لازم آتا ہے کہ بعض کل کے برابر ہے۔ اَور اگر جواب اِثبات میں نہیں ہے تو اِس کا یہ مطلب ہے کہ قوتِ متحرکہ کا ایک جُز تو جسم کے ایک حصے کو حرکت دیتا ہے اَور دُوسرا جُز' جسم کے دُوسرے حصے تک موثر ہے۔ اِس صورت کو تسلیم کرنے کا صاف صاف مطلب یہ ہے کہ جسم بھی متناہی ہے اَور قوتِ محرکہ بھی متناہی ہے۔ حالانکہ ہم حرکت کو غیر متناہی مان چکے ہیں۔ اِس

کھلے ہوئے تناقض سے بچنے کا ایک ہی طریقہ ہے کہ قوتِ محرکہ کو مادیات سے مبرا تسلیم کیا جائے۔
اِس محرک کے دو طریق فہم و ادراک کی گرفت میں آتے ہیں۔

اوّل: جس طرح معشوق، عاشق کے دِل میں تحریک پیدا کرتا ہے۔ مراد مرید کو متاثر کرتا ہے اور محبوب، محبّ کے قلب و جگر میں حرکت و اِنتعاش کا باعث ہوتا ہے۔

ثانی: یا جس طرح رُوح، بدن و جسم میں تحریک کا باعث ہوتی ہے۔ یا ثقل، جسم کو نیچے کی طرف دھکیلتا اور حرکت دیتا ہے۔ پہلی قسم اِس قبیل کی ہے کہ اِس کو حرکت کا مقصود ٹھہرانا چاہیے۔ اور دُوسری وہ ہے جس کو مصدرِ حرکت کہنا چاہیے۔ اَب جہاں تک اَفلاک کی حرکتِ دَوریہ کا تعلق ہے، وہ ایک ایسے براہِ راست فاعل کی متقاضی ہے جس کو حرکت کا اوّلین سرچشمہ قرار دیا جا سکے۔ اور یہ صرف نفس ہی ہوسکتا ہے کہ جس میں تغیر ممکن ہے۔ مجرّد اِس بنا پر فاعلِ مباشر نہیں ہوسکتا کہ اس سے حرکتِ متغیرہ کا صدور ہی ممکن نہیں۔ لیکن نفسِ متغیرہ، جسمانی ہونے کی وجہ سے چونکہ محدود قوت رکھتا ہے، اِس لیے ضرورت محسوس ہوتی ہے ایک ایسے موجود کی، جو جوہر ہو، جسم نہ ہو، اور جس میں ایسی قوت ہو جو غیر متناہی ہو۔ مگر اس کی حیثیت مصدرِ حرکت کی نہیں ہوگی بلکہ ایسی شے کی ہوگی جو مقصودِ حرکت ہے۔ یا معشوق و محبوبِ حرکت ہے۔ یہ عقلِ مجرّد ہے، جو اس فاعلِ مباشر کی مدد و معاون ہے۔ اِس مرحلے پر اگر کہا جائے کہ یہ عقل بطریقِ عشق کیونکر محرک ہوسکتی ہے تو اِس کے جواب میں کہا جائے گا، اِس کی دو صورتیں ہیں۔

اوّل: یا تو اِس کی حیثیت یہ ہو کہ اس طرح یہ اَفلاک خود اپنی ذات کی تکمیل و ارتقا چاہتے ہیں اور عشق یا طلب محض ایک ذریعہ یا وسیلہ ہو، جس طرح علم طلبہ میں تحریک پیدا کرتا ہے اور طلب و حصول کے دواعی کو اُکساتا ہے۔ لیکن غرض اس کی اپنی تکمیل ہوتی ہے۔

ثانی: اور یا پھر مقصود محض تشبہ و اِقتدا ہے۔ یعنی جس طرح اُستاذ شاگرد کا معشوق و مطلوب ہوتا ہے اور شاگرد دِل سے چاہتا ہے کہ علم حاصل کر کے اس سے تشبہ و مماثلت پیدا کرے، اُسی طرح نفسِ متغیرہ عقل سے تشبہ و مماثلت کے جنون اور عشق میں تحریک پیدا کرتا ہے۔ اور اَفلاک کو گردِش میں لاتا ہے۔ پہلی قسم کی حرکت اِس بنا پر متصوّر و ممکن نہیں کہ اَفلاک کا خود اَپنا اِرتقا چاہنا، وہ معنیٔ عقلی نہیں جس کو ہم محرک کی حیثیت سے تسلیم کر چکے ہیں۔ علاوہ اَزیں ہم یہ بھی بتا چکے کہ وہ معنیِ عقلی کسی جسم میں جاری و ساری نہیں ہوتا۔ لہٰذا دُوسری صورت ممکن ہوئی جس کا یہ مطلب ہے کہ یہ حرکت عقلِ مجرّد سے تشبہ چاہتی ہے اور اس کا مقصود و مطلوب اسی کی اقتدا و مماثلت ہے۔ ٹھیک

اِسی طرح کی اقتدا و مماثلت جس طرح باپ بیٹے اَور اُستاد و شاگرد کے معاملے میں پائی جاتی ہے۔ اِس باب میں یہ بات بھی سمجھنے کی ہے کہ یہ تمثیل و تشبہ پر بنائے اَمر و مشورہ بروئے کار نہیں آتا۔ کیونکہ اِس سے آمر و موتمر دونوں کے حق میں نقص اَور قبولِ تغیر لازم آتا ہے۔ نیز صرف اِمتثالِ اَمر بھی کوئی ایسی چیز نہیں کہ اس کو حرکت کی بنیاد قرار دیا جا سکے۔ کیونکہ اِس سے کوئی فائدہ متصور نہیں۔ لہٰذا اِس کو تشبہ بغرضِ کمال سے تعبیر کرنا ممکن ہے اَور اِس کے لیے تین ضروری شرطیں ہیں۔

اوّل: نفسِ طالب کو جس وصفِ مطلوب سے تشبہ مقصود ہے' اَور جو معشوقِ معنوی اس کے سامنے ہے' اُس کا تصوّر ہونا چاہیے۔ کیونکہ اگر یہ نہ ہو تو اِس کا مطلب یہ ہوگا کہ نفس جس شے کے درپئے حصول ہے' اُس کے بارے میں اس کو کوئی علم ہی نہیں۔

ثانی: یہ وصف ایسا جلیل القدر ہونا چاہیے کہ اس سے محبت و رغبت کے داعیات کو وابستہ کیا جا سکے۔

ثالث: پھر اِس وصف کو ممکن الحصول بھی ہونا چاہیے۔ کیونکہ اگر ممکن الحصول نہ ہوگا تو اِرادۂ عقلیہ کی تحریک کا باعث نہیں ہو سکتا۔ کیونکہ صرف ظن و تخیل بہر حال ایسے عوارض ہیں جو زائل ہونے والے ہیں۔ لہٰذا اِن میں یہ صلاحیت قطعی نہیں کہ دائی حرکت کا سبب یا باعث قرار پا سکیں۔ اِن تینوں شرطوں کو ذہن میں رکھو تو معلوم ہوگا کہ اَفلاک کو حرکت میں لانے والا جذبہ نفسِ فلکی کا اِدراکِ جمال ہے۔ اِس جمال سے عشق کے داعیات کو تحریک ہوتی ہے اَور عشق اِس بات کا مقتضی ہے کہ اس کی نظریں جہت وعلو کی طرف اُٹھیں تا کہ یہاں سے وہ تحریک پیدا ہو جو مطلوب تک پہنچا سکتی ہے۔ گویا ترتیبِ اَشیا یوں ہوگی کہ پہلے نفسِ فلکی میں احساسِ جمال پیدا ہوگا' پھر یہ جمالِ عشق کا سبب بنے گا اَور عشق طلب و حرکت کے داعیوں کو اُکسائے گا۔ اَور اِس طرح پورا نظامِ فلکی حرکت و گردِش میں آ جائے گا۔

حرکت کا یہ تجزیہ نامکمل اَور تشنہ رہے گا اگر معشوق کی نشان دہی نہ کی جائے۔ یہ یا تو ذاتِ حق ہے اَور یا پھر ملائکہ ہیں جنھیں عقولِ مجرّدہ سے بھی تعبیر کیا جا سکتا ہے۔ کیونکہ یہی وہ ہستیاں ہیں جن میں قبولِ تغیر کا عنصر پایا نہیں جاتا۔ اَور جو اِس لائق ہیں کہ بہر حال کمالاتِ ممکنہ کو حاصل کر کے رہیں۔ اِس پر کہا جائے گا' اِس نشان دہی کے باوجود یہ مضمون مزید تفصیل چاہتا ہے' کیونکہ ابھی اس عشق و معشوق کی نوعیت بیان کرنا ہے اَور یہ بتانا ہے کہ وہ وصفِ مطلوب کیا ہے جس کے لیے اَفلاک کا پورا نظام حرکت و گردِش میں ہے۔ ہم اِن سوالات کا جواب یہ دیں گے کہ طلب و عشق کا مفہوم تو یہ ہے کہ اَفلاک واجبُ الوجود کی خصوصیت کے حصول کے درپے ہیں۔ اَور وصفِ مطلوب

یہ ہے کہ ذاتِ حق کا تقرب حاصل کیا جائے' جو صرف صفات تک محدود ہو' اور صفات ہی کے نقطۂ نظر سے ہو۔ مکان سے اس کا قطعی تعلق نہ ہو۔ اِس اِجمال کی تفصیل ملاحظہ ہو' واجبُ الوجود کی نمایاں خصوصیت یہ ہے کہ اُس کے تمام کمالات بالفعل ہیں۔ اَور اُس کے سِوا جو کچھ بھی ہے' اُس میں کمالات کی جو مقدار ہے وہ بالقوہ ہے' بالفعل نہیں۔

اَور بالقوّہ کمالات کا حامل ہونا ایک گونہ نقص سے متصف ہونا ہے۔ لہٰذا کائنات کی ہر ہر شے کی طلب و آرزو کا ہدفِ آخری یہی فعل ہے۔ ہر ہر شے یہی چاہتی ہے کہ قوّت کے خانوں سے کس طرح نکلے' اَور اُن کمالات سے دوچار ہو جو فعل کے زمرے میں آتے ہیں۔ پھر یہی آرزو یا طلب پیمانۂ فضیلت بھی ہے۔ چنانچہ ہر وہ شے جس میں بالقوّۃ کمالات زیادہ ہیں اَور بالفعل کم ہیں' اخس اَور گھٹیا درجے کی ہے۔ اَور ہر وہ شے جس میں فعل کا تناسب زیادہ ہے' نسبتاً افضل و اعلیٰ ہے۔ انسان کی مجبوری اِس سلسلے میں یہ ہے کہ یہ اگرچہ اپنے جوہر کے اعتبار سے کمالاتِ فعلی سے متصف ہے' مگر اعراضِ جسمانی اس کو قوت کے حصار سے باہر قدم رکھنے نہیں دیتے اِلّا یہ کہ یہ جسم و بدن کی ان قیود سے مخلصی حاصل کر لے۔

اَور پھر اِن کمالات کی طرف قدم بڑھاتا رہے تا آنکہ غایتِ کمال سے بہرہ مند نہ ہو جائے۔ اَجرامِ سماوی کا معاملہ انسان سے بالکل مختلف ہے۔ اِن میں تمام کمالات بالفعل پائے جاتے ہیں اَور کوئی شے بھی قوت و اِمکان کی صف میں نہیں آتی۔ یہی وجہ ہے کہ اِس کو شکل بھی ملی ہے تو کامل' یعنی کروی اَور ہیئت بھی ملی ہے تو شفاف اَور روشن۔ نقص صرف یہ ہے کہ یہ ایک کامل وضع سے محروم ہے۔ اَور یہی پہلو اِس کا قوت و اِمکان کا ہے' جو فعل کے زیور سے آراستہ نہیں۔ ورنہ ہر ہر ممکن اس کو بالفعل حاصل ہے۔ اَوضاع کے بارے میں یہاں یہ بات اچھی طرح سمجھ لینے کی ہے کہ کوئی وضع یا حرکت کا اَنداز بھی چونکہ ایسا نہیں جس کو ترجیح دی جا سکے' اَور دُوسرے اَوضاع سے بہتر خیال کیا جا سکے' اِس لیے اجرامِ فلکی کے اِس نقصِ اِمکان کو دُور کرنے کے لیے تدبیر یہ اِختیار کی گئی کہ یہ متدیراً حرکت کریں تا کہ علی سبیلُ التعاقب اِن تمام اَوضاع کا حصول ان کے لیے ممکن ہو جائے جو بالفعل حاصل نہیں۔ لطف یہ ہے کہ یہی طریق انسان کے بارے میں بھی اِختیار کیا گیا ہے۔ ظاہر ہے کہ یہ شخصاً اَور اِنفرادی حیثیت سے تو دوام و بقا کی نعمت سے بہرہ مند نہیں ہو سکتا' لہٰذا تدبیر یہ کی گئی کہ علی سبیلُ التعاقب' اَولاد اَور نسل کے اعتبار سے یہ زندہ و برقرار رہے' اَور اِس طرح فانی ہونے کے باوجود صفتِ دوام و بقا سے متصف رہے۔

اِس تمہید سے غرض یہ ہے کہ اَفلاک اِس نقص کو دُور کرنے کے لیے ہمیشہ گردش میں رہتے ہیں لیکن یہ مقصد ایسا تھا کہ صرف حرکتِ دَوریہ ہی سے حاصل ہو سکتا تھا۔ کیونکہ اگر حرکتِ دَوری نہ ہوتی بلکہ طبعی ہوتی تو ایک منزل پر آ کر رُک جاتی۔ قسری ہوتی' تب بھی آخر آخر میں کہیں تھم جاتی۔ لہٰذا اِسی کو اِختیار کیا گیا تا کہ یہ ایک ہی نہج سے جاری رہے۔ اَور اپنے لیے تمام اَوضاعِ ممکنہ کو سمیٹ سکے اَور ہر ہر اَندازِ حرکت سے بہرہ اَندوز ہو سکے۔ گویا یہی اِس کا جواہر شریفہ سے تشبہ ہے اَور یہی اِس کی عبادت بھی ہے کہ ذاتِ اوّل کا تقرب حاصل کرے مگر یہ تقرب' جیسا کہ ہم بتا چکے ہیں' صفات کا ہے' مکانی نہیں۔

دعویٰ خامسہ : اَجرامِ سماویہ کے مزاج میں اِختلاف

اِن اَجسامِ سماویہ کے بارے میں مشاہدہ بتاتا ہے کہ یہ بہت ہیں اَور اِن کی طبیعتیں باہم جدا جدا اَور مختلف ہیں' اَیک نوعیت کی نہیں۔ اِس پر دو دلیلیں ہیں:

اوّل: اگر اِن کی ایک ہی نوعیت ہوتی تو اِن کے اَجزا کو بعض اَجزا کے ساتھ وہی نسبت ہوتی جو ایک شے کے اَجزائے مختلفہ کی باقی حصوں سے ہوتی ہے۔ اَور اِس کا نتیجہ یہ ہوتا کہ یہ تمام کے تمام متواصل اَور باہم متصل ہوتے اَور اِن میں اِنفصال کے لیے کوئی گنجائش پائی نہ جاتی لیکن یہ چونکہ منفصل اَور جدا جدا ہیں' اِس لیے اِس کے سوا چارہ نہیں کہ اِن میں طبائع کا اِختلاف تسلیم کیا جائے۔ اَور کہا جائے کہ اِنفصال ہی تبائنِ مزاج کا باعث ہے۔ اِس حقیقت کو اِس مثال سے سمجھنے کی کوشش کرو کہ جس طرح پانی' تیل کے ساتھ مل کر' ایک حقیقت اَور مزاج کی شکل اِختیار نہیں کرتا بلکہ دونوں الگ الگ رہتے ہیں' اُسی طرح اِختلافِ مزاج کی صورت میں کوئی دو چیزیں باہم گھل مل کر نہیں رہ سکتیں۔ اَور اگر اِختلافِ مزاج نہ ہو' تب اِختلاط و اِمتزاج میں کوئی دُشواری نہیں رہتی۔ مثلاً پانی' پانی سے مل کر ایک حقیقت ہو جاتا ہے۔ اَور تیل کو تیل میں ڈال دو تو اِن میں دُوئی نہیں رہتی۔ پھر جس طرح پانی اَور تیل کے اَجزا کا اِنفصال اِختلافِ طبائع پر دلالت کناں ہے' اُسی طرح اَفلاک کا اِنفصال ان کے اِختلافِ مزاج کا پتا دیتا ہے۔

ثانی: اَفلاک باہم منفصل ہیں۔ اِس کا اَندازہ اِس حقیقت سے بھی ہوتا ہے کہ اِن میں بعض اسفل ہیں' بعض اعلیٰ ہیں' بعض کی حیثیت حاوی کی ہے' اَور بعض کی محوی اَور محاط کی۔ اِس صورت

میں اگر اسفل و اعلیٰ ایک ہی نوعیت و مزاج کے ہوتے تو اسفل کے لیے اعلیٰ کی طرف بعینہٖ اُس طرح حرکت کناں ہونا جائز ہوتا جس طرح کہ پانی اور ہوا کے بعض اجزا کا پانی اور ہوا کے حیز کی طرف حرکت کناں ہونا جائز ہے۔ اور اگر اِس جواز کو تسلیم کر لیا جائے تو افلاک کے لیے حرکتِ مستقیمہ کو مان لیا کیونکہ اِن میں اسفل کی حرکت کا رُخ اعلیٰ کی طرف اُسی نوعیت کا ہے جس نوعیت کا عناصر میں ہے۔ حالانکہ ہم بتا چکے ہیں کہ اِس انداز کی حرکت افلاک میں پائی نہیں جاتی۔

دعویٰ سادسہ: اَجرامِ سماویہ ایک دُوسرے کی علت ہیں

اِن اَجسامِ سماویہ میں سے کوئی بھی، ایک دُوسرے کی علت نہیں ہو سکتا۔ یہی نہیں بلکہ کوئی جسم بھی براہِ راست کسی جسم کے لیے موثر، اور علت و سبب نہیں ہو سکتا۔ کیونکہ ایک جسم دُوسرے جسم پر اُسی وقت اَثر انداز ہو سکتا ہے جب وہ اُس کو چھوئے، اُس سے ملے، یا اُس کا سامنا کرے، اِس کے بغیر نہیں۔ یعنی جب کسی نہ کسی مناسبت سے دوچار ہو۔ جیسے آفتاب اَجسام کو روشنی بخشتا ہے۔ مگر اُس وقت جب یہ ان اَجسام کا سامنا کرے اور اَجسام میں کوئی حائل نہ ہو۔ یا جس طرح آگ ہر اُس شے کو جلا کے راکھ کر دیتی ہے، جس سے یہ بِلا واسطہ معترض ہو۔ اِس سے معلوم ہوا کہ جسم کے موثر ہونے کے لیے ضروری شرط یہ ہے کہ وہ کسی جسم سے ملاقی ہو۔ اِس کو چھوئے اور تعرض کرے۔ اور اگر یہ صورتِ حال نہ ہو، تو کسی جسم کا دُوسرے جسم پر براہِ راست اَثر انداز ہونا، یا کسی نئے جسم کو پیدا کر دینا، فہم و اِدراک کی گرفت میں آنے والا نہیں۔ اِس پر اگر کوئی اعتراض کرے کہ کیا آگ ہوا کو پیدا نہیں کرتی، اور یہ بات تجربے سے تعلق نہیں رکھتی کہ جب جب پانی کے نیچے آگ جلائی جائے گی، ہوا (بھاپ) پیدا ہو گی تو ہم کہیں گے کہ یہ ہوا، اوّلین جسم کی حیثیت نہیں رکھتی بلکہ یہ اُس پانی سے اُبھری ہے، جس میں آگ نے کھولاؤ پیدا کیا ہے۔ اور ہم جس انداز کے اَجسام کے بارے میں گفتگو کر رہے ہیں، وہ وہ نہیں جو متکون و مرکب ہیں۔ بلکہ اُن کی حیثیت اَجسامِ اوّلین کی ہے۔ ان میں لامحالہ حرکتِ مستقیمہ ہو گی، جو محال ہے۔ لہٰذا ثابت ہوا کہ اَجسامِ اوّلین میں باہم علتِ معلول کا رِشتہ نہیں ہوتا۔ اگر کوئی اِس توجیہ سے مطمئن نہ ہو، اور کہے کہ اِس کی کیا دلیل ہے کہ جسم جب تک تماس و محاذات وغیرہ سے دوچار نہ ہو، اُس سے کوئی چیز صادر ہی نہیں ہو سکتی تو ہم کہیں گے کہ اگر جسم براہِ راست موثر ثابت ہوتا ہے تو اِس کی چند صورتیں ممکن ہیں۔ یا تو یہ صرف مادے

کی وجہ سے ہوگا' یا صرف صورت کی وجہ سے ہوگا اور یا پھر صورت کی وجہ سے ہوگا۔ مگر مادّے کے توسط سے صرف مادّے کی وجہ سے یوں نہیں ہوسکتا کیونکہ مادّے کی حقیقت اِس سے زیادہ نہیں کہ اِس میں قبولِ صورت کی صلاحیت ہے۔ اَب اگر اِس صلاحیت کے علاوہ اِس کی ایک حیثیت فاعل و مؤثر کی بھی ہے تو یہ حیثیت صرف مادّے کی تو ہو نہیں سکتی۔ لامحالہ اِس کے لیے ایک صورت ماننا پڑے گی جس کی طرف اس فعل و تاثر کو منسوب کر سکیں۔ اَور اِس سے مادّہ' مجرّد مادّہ نہیں رہے گا۔ حالانکہ پہلے ہم اِسے مجرّد مادّہ تسلیم کر چکے ہیں۔ صرف صورت کی وجہ سے تاثر و فعل اِس بنا پر ناممکن ہے کہ صورتِ مجرّدہ کا تو وجود ہی محال ہے۔ وہ تو جب بھی پائی جائے گی' کسی نہ کسی مادّے سے وابستہ ہوگی۔ لہٰذا بالآخر تیسری صورت فرض کرنا پڑی۔ یعنی مادّے کے توسط سے صورت مؤثر و فاعل ہو۔ مگر اِس کے یہ معنی ہیں کہ ایک اَور تقسیم پر غور کر لیا جائے۔ سوال یہ ہے کہ کیا اِس میں مادّے کا توسط بہ اِیں طور حقیقی ہوگا کہ صورت کو تو مادّے کی علت قرار دیا جائے' اَور مادّہ براہِ راست اُس شے کی علت ہو کہ جس میں اُس کے اَثر و فعل کو تسلیم کیا گیا ہے۔ اگر صورتِ حال یہی ہے تو یہ وہی پہلی شکل ہوئی جس کی تردید ہم کر چکے ہیں۔ اَور اگر توسط کا یہ مطلب ہے کہ مادّے کے توسط سے صورت ایک دُوسرے جسم کو گرفت میں لیتی ہے' اس سے معترض ہوتی اَور اس کو چھوتی ہے' جیسے آگ کبھی یہاں ایک جسم میں احراق پیدا کر رہی ہے' اَور کبھی یہاں ایک جسم کو جلا رہی ہے' تو اِس کا تو یہی مطلب ہوا کہ تاثیر و فعل کے لیے بہر حال ایک جسم یا شے ہونا چاہیے تاکہ یہ جسم اس میں کوئی تبدیلی رُونما کر سکے۔ اَور یہی ہمارا دعویٰ تھا۔

دعویٰ سابعہ: عقولِ مجرّدہ کی تعداد اَجرامِ سماوی سے کم نہیں

عقولِ مجرّدہ کو تعداد کے اعتبار سے اَجرامِ سماویہ سے کم نہیں ہونا چاہیے کیونکہ اِن اَجرام کے بارے میں یہ ثابت ہو چکا ہے کہ اِن میں باہم طبائع کا اِختلاف ہے' اَور یہ کہ ممکن ہیں۔ اِس صورت میں اِن میں کے ہر ایک کے لیے ایک ایک علت کا ہونا ضروری ہے۔ اِن سب کے لیے ایک علت یوں کافی نہیں کہ واحد سے تعدّد کا صدور نہیں ہو پاتا۔ لہٰذا ایک طرح کے تعدّد کو ماننا ہی پڑے گا تاکہ مختلف و متعدّد اَجرام فلک کے وجود کی توجیہ کی جا سکے۔ یہ بھی ضروری ہے کہ یہ عقولِ مجرّدہ مختلف بالنوع ہوں تاکہ اِن کو مختلف اَنواعِ فلکی کی علت قرار دیا جا سکے۔ یہ اِس بِنا پر ہے کہ ہم

اِس سے پہلے اِس حقیقت کا اِظہار کر چکے ہیں کہ عددی کثرت بہرحال تعدّدِ نوع کی متقاضی ہے اَور یہ کہ کثرت وتعدّد کا تعلق مادّی اَشیا سے ہے۔ اَور عقولِ مجرّدہ چونکہ مادّے کے شوائب سے پاک ہیں، اِس لیے اِن میں تعدّد نوعیت ہی کا ہوسکتا ہے، جس کے معنی یہ ہیں کہ اِن میں ہر ایک ایسے فعل سے مختص ہو جو اُس کو دُوسری نوع سے متمیّز کرسکے۔ کیونکہ کسی عارض سے تمیز کا یہ مقصد حاصل ہونے والا نہیں، اِس لیے کہ کسی بھی ایسے عارض کا لزوم سمجھ میں نہیں آتا جو اُس کی نوع سے صادِر نہ ہو۔

پھر اِن عقولِ مجرّدہ کے لیے یہ بھی ضروری ہے کہ یہ اِن نفوسِ فلکی کی معشوق اَور مطلوب ہوں۔ اَور یہ کہ ان میں ہر ایک کا مطلوب ومعشوق جدا جدا ہو۔ ورنہ اِختلافِ حرکات کی کوئی تعلیل بیان نہیں کی جاسکے گی۔ وجہ ظاہر ہے کہ اگر معشوق ایک ہوگا تو طلب بھی ایک ہوگی، اَور طلب ایک ہوگی تو حرکت بھی ایک ہی ہوگی۔ یعنی تعدّد کسی طرح بھی پیدا نہیں ہوسکے گا۔ اگر یہ تجزیہ صحیح ہے تو پھر ایک فلک کا ایک معشوق ہوگا، جو ان میں بطریقِ عشق براہِ راست حرکت پیدا کرے گا۔

نفوسِ فلکی ملائکہ سماویہ ہیں۔ اَور اَفلاک اِن کے اَجسام ہیں۔ اَور عقولِ ملائکہ مقربین وہ ہیں جو ہر طرح کی مادّی آلایشوں سے پاک ہیں۔ اَور صفات میں ربُّ الاَرباب سے قرب رکھتے ہیں۔

☆☆☆

مقالۂ خامسہ

اِس فصل میں ہمیں اس چیز سے بحث کرنا ہے کہ مبدأ اوّل سے تمام اَشیا کا صدور کیونکر ہوا اَور اَسباب و مسببات کی ترتیب کا کیا اَنداز ہے اَور علت و معلول کا یہ سارا سلسلہ بالآخر ایک مسبّبُ الاَسباب تک کیونکر منتہی ہوتا ہے؟ موضوع کی اہمیت کے پیشِ نظر اِس فصل کو الٰہیات کا عِطر اَور حاصل کہنا چاہیے۔ بلکہ آخر آخر میں جب اِنسان مبدأ اوّل کی صفات سے آشنائی پیدا کرلے تو یہ سوال اصل وغرض وغایت کی حیثیت اِختیار کرلیتا ہے۔

اصل اشکال اَور اس کا جواب

اِس باب میں اشکال اَور الجھاؤ کی نوعیت یہ ہے کہ جیسے پہلے گزر چکا ہے' مبدأ اوّل ہر اعتبار سے واحد ہے اَور اس میں کثرت و تعدّد کی مطلق گنجائش نہیں۔ یہ حقیقت بھی بیان ہو چکی ہے کہ واحد سے تعدّد کا صدور نہیں ہو پاتا اَور کائنات کی گوناگونی اَور کثرت ہے کہ بہر حال کثرت و تعدّد چاہتی ہے۔ یہ بھی کہنا ممکن نہیں کہ کائنات کی تخلیق و ترتیب' یکے بعد دیگرے ہوئی ہے۔ کیونکہ یہ قاعدہ تمام اَشیا کے بارے میں صحیح نہیں۔ البتہ اِتنا ضرور صحیح ہے کہ آسمان' عناصر سے پہلے ہیں اَور عناصر مرکبات سے پہلے ہیں۔ مگر ترتیب کا یہ اَنداز ہر ہر چیز میں پایا نہیں جاتا۔ چنانچہ طبائع اَربعہ ہی کو دیکھو کہ اِن میں کوئی ترتیب موجود نہیں۔ گھوڑے اَور اِنسان میں کوئی ترتیب پائی نہیں جاتی۔ کھجور اَور انگور میں کوئی ترتیب نظر نہیں آتی۔ اِسی طرح سواد و بیاض اَور حرارت و برودت میں ترتیب کا کوئی تصوّر چلنے والا نہیں۔ یہ تمام اَشیا' وجود و صدور

میں، برابر اور متساوی ہیں۔ اِس لیے سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ کثرت و تعدّد کی یہ صورتیں ایک واحد سے کیونکر صادِر ہوئیں؟ اور اگر کسی مرکب سے صادِر ہوئی ہیں تو خود اس مرکب میں کثرت کہاں سے اُبھری؟ علاوہ ازیں اس مرکب کو بھی تو بالآخر واحد ہی سے دوچار ہونا ہے اور یہ محال ہے کہ واحد سے مرکب صادِر ہو۔ لہٰذا یہ سوال بڑی اہمیت اِختیار کر لیتا ہے اور اِس سے چھٹکارا پانے کی ایک ہی صورت یہ رہ جاتی ہے کہ ترتیبِ اَشیا کو ہم یوں تسلیم کریں کہ مبدأ اوّل سے گو ایک ہی چیز صادِر ہوئی مگر خود اس چیز میں اثنیت (دُوئی) اِس بنا پر پیدا ہوئی کہ اس میں ایک اور حکم کی آمیزش ہوئی۔ اور اِس طرح اِس کثرت سے دُوسری کثرت نے جنم لیا۔ اور یہ کثرت و تعدّد کا مبدا ٹھہری۔ پھر اِس سے کثرتِ متساوقہ پیدا ہوئی اور اِسی سے کثرتِ مترتبہ اُبھری۔ اور پھر یہ دونوں کثرتیں مل کر ایک شے میں جمع ہوئیں اور یہ ایک شے اِس کثرت کی بنا پر مزید کثرت و تعدّد کا باعث ہوئی۔ اِس طرح گویا کائنات کی گوناگونی اور رنگا رنگی معرضِ وجود میں آئی۔ اِس حقیقت کو سمجھنے کے لیے، پہلے ترتیبِ اَشیا کا پورا نقشہ ذہن و فکر کے سامنے آنا چاہیے اور معلوم ہونا چاہیے کہ وحدت، کثرت کا کیونکر سبب بنی؟ تفصیل یہ ہے کہ سب سے پہلے تو واحدِ حقیقی کا وجود ہے۔ کیونکہ اُس کا وجود، وجودِ محض کہلانے کا اِستحقاق رکھتا ہے۔ اور اُس کی انیت، عین ماہیت کے مترادِف ہے۔ اور اُس کے علاوہ جو کچھ بھی ہے، وہ ممکن کے زمرے میں داخل ہے اور ممکن وہ ہے جس کا وجود اُس کی ماہیت کے علاوہ اور زائد ہوتا ہے، جیسا پہلے بارہا گزر چکا ہے۔ اِس لیے کہ ہر ہر وجود جو واجب نہیں ہے، وہ ماہیت کے لیے بمنزلہ عرض کے ہے۔ لہٰذا اُس کو ایک ماہیت کی ضرورت لاحق ہوتی ہے تاکہ یہ اُس کو عارض ہو سکے۔

وجود کے دو پہلو

اِس سے معلوم ہوا، وجود کے دو پہلو ہیں۔ ماہیت کے نقطۂ نظر سے یہ ممکن ہے۔ اور علت و سبب کے لحاظ سے واجب ہے اور یہ تقسیم اِس جانی بوجھی حقیقت کے پیشِ نظر ہے کہ جو شے واجب لنفسہٖ ہے، وہ واجب لغیرہٖ ہے۔ لہٰذا اس ایک ہی وجود کے دو الگ الگ حکم ہوئے۔ ایک حیثیت سے یہ وجوب ٹھہرا اور دُوسری حیثیت سے اِمکان، یعنی جب تک بالقوّۃ ہے، ممکن ہے اور

جب فعل کے حدود میں داخل ہوتا ہے' وجوب کا لباس پہن لیتا ہے۔

دُوسرے لفظوں میں یوں کہنا چاہیے کہ ذاتی حیثیت سے تو اِس میں اِمکان کا پہلو ہی پایا جاتا ہے اَور وجوبِ غیر کی وجہ سے لاحق ہوا ہے۔ گویا اِس میں ایک گونہ ترتیب پائی گئی۔ اَور یہ مادّہ وصورت کی طرح مرکب ہوا۔ اِمکان کو مادّے سے تعبیر کر لو اَور وجوب کو' جو غیر کی وجہ سے لاحق ہوتا ہے' صورت کہہ لو۔ اِس تمہید کے بعد اَب یہ بات سمجھنے کی ہے کہ جہاں تک مبدأ اَوّل کا تعلق ہے' اس سے تو بلاشبہ ایک ہی عقلِ مجرّد کا صدور ہوتا ہے۔ لیکن اس عقلِ مجرّد کے پھر دو پہلو ہیں۔ ایک ذاتی جس میں اِمکان ہے۔ ایک مبدأ اوّل کے اعتبار سے' اَور یہ وجوب ہے۔ پھر یہ عقلِ مجرّد اگرچہ اَپنے مبدا کو پہچانتی ہے' کیونکہ اِس کا وجود اِسی کا رہینِ منت ہے' تاہم اِس میں ایک دُوسرے حکم کی آمیزش میں وجوب لغیرہ کی وجہ سے کثرت پیدا ہو جاتی ہے۔ پھر یہ کثرت دُوسری کثرت کا موجب بنتی ہے اَور یہ کثرت ایک خاص ترتیب کے تحت تمام دُنیا کی بوقلمونی اَور تعدّد پر منتج ہوتی ہے۔ اِس تجزیے سے اِتنا تو معلوم ہو گیا کہ کثرت ناگزیر ہے اَور وہ اُسی انداز سے ممکن ہے کہ جس کی ہم نے وضاحت کی ہے۔ اَب یہ بات جاننے کی ہے کہ کثرت اوّل اوّل بہت قلیل ہوتی ہے۔ یہی وجہ ہے کہ اوّلین موجودات کی تعداد کم ہے۔ اِس کے بعد اِس میں کثرت وتعدّد کا اِضافہ ہوتا ہے۔ یعنی پہلے عقول کا مرتبہ ہے اَور پھر نفوس' اَجسام اَور اعراض پیدا ہوتے ہیں۔

ترتیبِ اَشیا کا نقشہ

یہاں تک تو اُصولی بحث ہوئی۔ سوال یہ ہے کہ ترتیبِ اَشیا کا نقشہ کیا ہے؟ جواب یہ ہے' مبدأ اَوّل سے پہلے تو عقلِ مجرّد صادِر ہوئی جس میں اِمکان ووجوب کے دونوں پہلو پائے جاتے ہیں۔ پھر اس سے ایک ملک اَور ایک فلک کا صدور ہوا۔ ملک سے ہماری مراد عقلِ مجرّد ہے اَور فلک سے فلکِ اقصیٰ۔ عقلِ ثانی سے عقلِ ثالث اَور فلکِ بروج ظاہر ہوا۔ عقلِ ثالث سے عقلِ رابع اَور فلکِ زحل صادِر ہوا۔ عقلِ رابع سے عقلِ خامس اَور مشتری جلوہ گر ہوئے۔ عقلِ خامس سے عقلِ سادس اَور مریخ وجود میں آئے۔ عقلِ سادس سے عقلِ سابع اَور فلکِ شمس معرضِ ظہور میں آئے۔ عقلِ سابع سے عقلِ ثامن اَور فلکِ عطارد نکلے اَور عقلِ تاسع سے عقلِ عاشر اَور فلکِ قمر کا ظہور ہوا۔ اِس طرح گویا مبدأ اَوّل کے

علاوہ انیس موجوداتِ شریفہ حاصل ہوئے جن میں دس کو عقول کہتے ہیں اَور نو کو اَفلاک سے تعبیر کیا جاتا ہے۔ اَور اگر فلک کی تعداد اِس سے زیادہ ہو تو اِسی نسبت سے عقول میں بھی اِضافہ فرض کیا جا سکتا ہے۔ مگر تا حال رصدگاہ کے مشاہدات سے جو نتائج حاصل ہوئے ہیں' اُن سے نَو سے زیادہ کی تائید نہیں ہوتی۔

اِس ترتیب سے معلوم ہوتا ہے' ہر ایک عقل سے دو چیزیں صادر ہوتی ہیں۔ ایک عقل اور ایک فلک۔ اِس سے پہلے ہم بتا چکے ہیں' عقول میں اِمکان و وجوب کے دونوں پہلو پائے جاتے ہیں۔ ایک وجوب کا جو اَشرف ہے' اِس سے لامحالہ اَشرف ہی کا صدور ہونا چاہیے' یعنی عقل کا۔ اَور دُوسرے اِمکان کا جو نسبتاً کم درجے کا ہے۔ اِس سے فلک کا صدور ہوتا ہے جس کا مرتبہ لازماً عقل سے فروتر ہے۔ موجوداتِ شریفہ کے بعد سفلیات کا مرتبہ ہے۔ یہ عناصرِ اَربعہ ہیں۔ اَور اِن کے اَمکنہ یا ٹھکانوں میں بالطبع اِختلاف پایا جاتا ہے۔ چنانچہ کوئی توسط کا طالب ہے اَور کوئی محیط کے قرب و جوار سے وابستہ ہے۔ اَور کیوں نہ ہو' جب کہ یہ بہر حال کون و فساد کے حامل ہیں۔ اِن سب کا مادّہ مشترک ہے۔ یہ کیونکر معرضِ وجود میں آئے؟ یہ ایک اہم سوال ہے۔ یہ تو ظاہر ہے' کوئی جسم اِن کا سبب نہیں ہو سکتا۔ اِس لیے اَجرامِ سماویہ کو تنہا اِن کی علت نہیں گردانا جا سکتا۔ پھر اِن کا مادّہ چونکہ مشترک ہے' اِس بِنا پر اِن کی علت کثرت کو بھی ٹھہرانا مشکل ہے۔ ہاں صورِ مختلفہ کو اَلبتہ اِن کی علت قرار دے سکتے ہیں۔ کیونکہ یہ خود صورِ مختلفہ میں منقسم ہیں۔ مگر تنہا صورت بھی اِس لائق نہیں کہ اِس کو وجودِ مادّہ کا سبب تسلیم کیا جائے۔ اِس لیے کہ اگر تنہا صورت علت ہو تو عدمِ صورت کی بِنا پر مادّے کو بھی معدوم ہونا چاہیے۔ حالانکہ ایسا نہیں ہوتا بلکہ جب ایک متعین صورت نہیں رہتی تو اِس کی جگہ دُوسری صورت لے لیتی ہے۔ مگر اِس کا یہ مطلب بھی نہیں کہ صورت کو سِرے سے ہیولے کے وجود میں کوئی دخل ہی نہیں۔ کیونکہ اِس کا تو یہ مطلب ہوا کہ عدمِ صورت کے باوجود ہیولا بقائے علت کی وجہ سے برقرار رہے' اَور یہ محال ہے۔ لہٰذا یہ ماننا پڑے گا کہ مادّے کا وجود کچھ اُمور کی مشارکت کا رہینِ منت ہے۔ اَور وہ اُمور کیا ہیں؟ اِن کی تفصیل آگے آتی ہے۔

اِن میں پہلا اَمر بہر حال جوہرِ مفارق ہے۔ اِس کی وجہ سے یہ چیز وجود میں آئے ہیں۔ لیکن صورت کے اشتراک کے ساتھ تنہا یہ بھی اِس لائق نہیں کہ اِس کو علت قرار دیا جائے۔ جیسے وجودِ حرکت کا سبب قوتِ محرکہ ہے۔ مگر صرف قوتِ محرکہ سے کام نہیں چلتا بلکہ اِس سے پہلے محل و شے میں قوتِ قابلہ ماننا پڑتی ہے۔ یا جس طرح آفتاب پھلوں کو پکاتا اَور نضج عطا کرتا ہے' لیکن اُس

وقت جب اِن قوا کہ میں اُس کے اَثرات کو قبول کرنے کی صلاحیت پائی جائے۔ ٹھیک اِسی طرح مادّہ عقلِ مفارق کی وجہ سے وجود پذیر ہوتا ہے۔ مگر صورت کے اشتراک کے ساتھ یعنی اس کے وجود میں عقلِ مفارق کے ساتھ ساتھ صورت کو بھی دخل ہے۔

ایک اَور سوال یہ ہے کہ مادّے کی مختلف صورتیں ہیں۔ اِن کی علت کیا ہے؟ ظاہر ہے کہ عقلِ مفارق، اِس تخصص کا سبب نہیں ہوسکتی۔ لہٰذا اِس کا کوئی اَور سبب ہونا چاہیے جو مادّے کی بعض صورتوں کو، بعض کی نسبت سے، زیادہ اُولیٰ ٹھہرائے اَور اِسی اولویت کی بِنا پر مخصوص صورتیں عطا کرے۔ یہ سبب اَجسامِ سماویہ کا قرب و بُعد ہے جس کا مطلب یہ ہے، جو چیز جس نسبت سے اَجسامِ سماویہ سے قریب یا بعید ہے، اُسی نسبت سے عقلِ مفارق اس کو مخصوص صورت عطا کرتی ہے۔ کیونکہ اُسی نسبت سے اس میں مختلف نوع کی اِستعدادیں اُبھرتی ہیں۔ پھر چونکہ اَجسامِ سماویہ کی طبعیت اَور مزاج ایک ہے اَور کلی ہے، اِس لیے اس کی حرکتِ دوریہ مادّے میں بھی اِستعدادِ مطلق ہی پیدا کرتی ہے۔ لیکن مختلف عناصر چونکہ اپنی مخصوص طبعیت و مزاج رکھتے ہیں، اِس بِنا پر ان میں اِستعداد بھی مختلف ہوتی ہے جو جدا جدا اَور الگ الگ صورت کی مقتضی ہوتی ہے اَور عقلِ مفارق ہی کی وجہ سے معرضِ ظہور میں آتی ہے۔ اِس تجزیے کے معنی یہ ہیں کہ مادّۂ جسمیہ کے وجود کا اصل سرچشمہ تو جوہرِ عقلی ہی ہے لیکن اِس کا متعین صورت کے ساتھ محدودۃُ الجہات ہونا، حرکاتِ سماوی کا نتیجہ ہے جو خود نتیجہ ہیں عقلِ مفارق کا۔ یہ بھی ہوتا ہے کہ بعض جزئیات، بعض جزئیات میں اِستعدادِ خاص پیدا کرنے کا باعث ہوتے ہیں۔ جیسے مثلاً آگ جب ہوا سے ملے گی تو اُس کو صورتِ ناریہ کے لیے تیار کرے گی اَور عقلِ مفارق اس کے مطابق، اس کو صورتِ ناریہ عطا کردے گی۔ یہاں ایک فرق ہے جسے ملحوظ رکھنا چاہیے۔ کسی شے کے مستعد ہونے، اَور بالقوّۃ ہونے کے ایک ہی معنی نہیں۔ کیونکہ بالقوّۃ کا مطلب یہ ہے کہ اِس میں کسی خاص صورت اَور اس کی نقیض دونوں کو قبول کرنے کی صلاحیت پائی جاتی ہے۔ بخلاف مستعد کے کہ اس میں ترجیح کا پہلو قوی ہوتا ہے۔ یعنی بالقوّۃ سے تو یہ مراد ہے کہ وجودِ شے اَور عدمِ شے دونوں کی حیثیت برابر ہے، اَور اِستعداد کا تعلق صرف وجود سے ہے۔ اِس کو مثال سے سمجھنے کی کوشش کرو۔ مادّۂ ہوا میں قوّت کے اعتبار سے، صورتِ ناریہ کو قبول کرنے یا صورتِ مائیہ کو اَپنانے کی دوگونہ صلاحیتیں مساوی طور پر پائی جاتی ہیں، مگر یہی ہوا جب برودت سے دوچار ہوگی تو اس میں صورتِ مائیہ کو قبول کرنے کی صلاحیت زیادہ بڑھ جائے گی۔ لہٰذا عقلِ مفارق اس مناسبت کے پیشِ نظر اس کو صورتِ مائیہ

میں بدل دینے میں مدد دے گی۔ ٹھیک اِسی طرح مادّے کا وہ حصہ جو اَجرامِ متحرکہ کے قریب تک ہو گا' صورتِ ناریہ کے سانچے میں ڈھلے گا۔ اَور وہ حصہ جو اَجرامِ متحرکہ سے دُور ہو گا' سکون پر قناعت کرے گا۔ یہی حال عناصر کا ہے جو ہر وقت کون وفساد کا ہدف بنے رہتے ہیں۔ اِن میں اِستعداد کے اِختلاف سے صور کا اِختلاف وقوع پذیر ہوتا رہتا ہے۔ اِس وضاحت سے معلوم ہوا کہ جہاں تک اصلی ہیولے کا تعلق ہے' اس میں گو ہر ہر اِستعداد کے اُبھرنے کا اِمکان برابر کا ہے' مگر چونکہ عناصر میں طبائع کا اِختلاف موجود ہے' اِس لیے اس سے مختلف اَور گوناں گوں صورتیں پیدا ہوتی رہتی ہیں۔

عناصر کے اِمتزاج وترتیب سے پھر دُوسرے اَجسام پیدا ہوتے ہیں جن میں پہلی حیثیت حوادثِ جویہ کو حاصل ہے جیسے بخارات' دخان یا شہاب وغیرہ۔ دُوسرا درجہ معادن کا ہے۔ تیسرے درجے پر نباتات ہیں۔ چوتھا درجہ حیوانات کا ہے۔ اِمتزاج وترکیب کے آخری رُتبے پر اِنسان فائز ہے۔ یہ سب اِمتزاج وترکیب کا کرشمہ ہے۔ چنانچہ صورتِ مائیہ اَور ناریہ کی ترتیب سے بخارات پیدا ہوتے ہیں اَور ناریہ وترابیہ کے اِمتزاج سے دخان بنتا ہے۔ گویا اِختلاط واِمتزاج کی پہلی شکل میں حوادثِ جویہ کی تخلیق ہوتی ہے اَور خود یہ اِختلاط واِمتزاج اُس حرارت وبرودت سے پیدا ہوتا ہے جو براہِ راست اَجرامِ سماویہ کا نتیجہ ہیں۔ اَور پھر اس سے مختلف اِستعدادیں معرضِ وجود میں آتی ہیں جن کے پیشِ نظر واہب صُور انھیں مناسب صورتوں سے بہرہ مند کرتا ہے۔ اِس کا نتیجہ یہ ہوتا ہے کہ اگر اِمتزاج قوی تر ہے اَور تمام شرائطِ ضروریہ پائے جاتے ہیں تو اِس سے جواہرِ معدنیہ پیدا ہوتے ہیں۔ اگر اِمتزاج نسبتاً زیادہ کامل ہے تو نباتات وجود میں آتے ہیں۔ اگر اِس سے بھی زیادہ کامل ہے تو حیوانات سطحِ وجود پر اُبھرتے ہیں۔ اَور پھر ترتیب واِمتزاج کے داعیے جب مکمل صورت اِختیار کر لیتے ہیں تو نطفۂ اِنسانی کی تعمیر ہوتی ہے۔ اِستعدادات کی یہ بوقلمونی اَور کثرت اِس بنا پر ہے کہ حرکاتِ سماویہ واَرضیہ کی مختلف صورتیں ہیں اَور اُن کا اِمتزاج واِشتباک' متعدد صلاحیتوں کو پیدا کرنے کا باعث ہے۔ اِس سے معلوم ہوا کہ علویات' سماویات تو دائماً مختلف اِستعدادات کی تخلیق کے درپے ہیں اَور عقلِ مفارق' صور کی خلاقی وبخشش میں مشغول ہے۔ اِس طرح دوامِ وجود کا یہ سلسلہ قائم ہے۔ پھر اِمتزاج واِختلاط کی یہ صورتیں' محض بخت واِتفاق کا نتیجہ نہیں بلکہ یہ سب کچھ باقاعدہ نظامِ حرکت کے تحت ظہور میں آتا ہے جس کو ہم حرکتِ افلاک وسماویات سے تعبیر کرتے ہیں۔ یہی وجہ ہے' وجود وبقا کے

اعتبار سے کائنات میں فرق ہے۔ مثلاً کواکب و نجوم ذاتی حیثیت سے ہمیشہ رہنے والے ہیں۔ نباتات وحیوانات کے بقا کی تدبیر قدرت نے یہ کی ہے کہ اِن کو نوعی لحاظ سے زِندہ رکھا جائے۔ چنانچہ نباتات کا وجود اِس طرح قائم رہتا ہے کہ جب زمین میں اس کو قائم کرنے اَور نشو ونما دینے کی اِستعداد پیدا ہوتی ہے' تو مٹی سے اِس کے شگوفے پھوٹنے لگتے ہیں۔ اَور حیوان' ولادت و آفرینش کے ذریعے اَپنے وجود کو قائم رکھتا ہے۔ اَور یہ طریق زیادہ اَغلب ہے۔ گویا بقائے نوع کا یہ سلسلہ اِس طرح قائم ہے کہ ہر ہر نوع میں قدرت نے قوّت پیدا کی ہے کہ اِس سے کچھ اَجزا الگ ہوں جو بالقوّۃ اِس سے پورا پورا تشابہ رکھتے ہوں۔ اَور پھر یہ اَجزا مناسب شرائط کے تحت قوّت سے نکل کر فعل کی حدود میں داخل ہوتے جائیں۔

یہ ہے حدوثِ اَشیا کا تفصیلی نقشہ۔ یہ تمام حوادث' فلک قمر کے مقعر وجوف میں واقع ہوتے ہیں۔ اَجرامِ سماویہ کا یہ حال ہے کہ اِن میں کوئی تغیّر وتبدل رُونما نہیں ہوتا۔ نہ اعراض میں' اَور نہ اِن کی ذوات میں۔ ہاں اعراض کے اُس حصے میں ضرور تغیّر واقع ہوتا ہے' جو اخس اور گھٹیا ہے۔ یعنی وضع و اِضافت ایک حالت پر قائم نہیں رہتی۔ بلکہ اِس کی تبدیلیوں سے کواکب میں تثلیث' تسدیس' مقابلہ ومقارنہ' اَور تربیع کی کیفیتیں پیدا ہوتی رہتی ہیں۔ اَور اِسی سے مطارحِ شعاع میں اِختلاف پیدا ہوتا ہے۔ اَور اَنواع واَقسام کے اِمتزاجات بروئے کار آتے ہیں جن کا استیفا ممکن نہیں۔ اِن کے بارے میں تفصیلات علمُ النجوم میں ملیں گی۔ یہی اِختلافات اَور اِمتزاجات' اِختلافِ اِستعدادات کا باعث ہی تو ہیں تاکہ واہب صور سے صور کا اِستفادہ کر سکیں۔

نقص قابل کی جہت سے ہے

واہب صور کے متعلق یہ حقیقت جاننے کی ہے کہ اِس کے ہاں بخل کا قطعی گزر نہیں۔ اِس لیے اگر کہیں محرومی یا نقص ہے تو وہ اِس کی جہت سے نہیں' قابل کی جہت سے ہے۔ اِس کا یہ مطلب ہے کہ مناسباتِ سماویہ کے اِختلاف سے اِستعدادات میں اِختلاف پیدا ہوتا ہے' اَور اِس اِختلاف کی وجہ سے مختلف صورتیں پیدا ہوتی ہیں؛ جیسے کوئی گھوڑا ہے' کوئی اِنسان ہے' اَور کوئی نباتات کے قبیل سے ہے۔ اَور یہ اِس بنا پر ہے کہ جس مادّے میں مثلاً گھوڑا بننے کی صلاحیت ہے' وہ اِنسان نہیں بن سکتا۔ نقص وعیب قابل کی جہت سے ہے۔ اِس کا یہ مطلب بھی ہے کہ اگر اتحادِ نوع کے

باوجود اِس میں نقص وعیب پایا جاتا ہے تو اِس کا اثر اِس اِستعداد پر بھی پڑے گا۔ اور اِس کا نتیجہ یہ ہو گا کہ ایک ہی نوع کے افراد، کمال و نقص کے اِعتبار سے، باہم مختلف ہوں گے۔ لہٰذا اگر کسی حیوان میں کوئی عضوی نقص ہے یا کوئی صفاتی عیب پایا جاتا ہے، تو اِس کا یہ معنی ہو گا کہ رحم میں کہیں نقص رہ گیا ہے۔ یا تربیت کے دَوران میں پوری پوری نگہداشت نہیں ہو سکی۔ اور یا پھر کوئی اور اس سے متعلق سبب ہے اور پھر اس سبب کا بھی کوئی سبب ہے۔ حتیٰ کہ یہ سلسلہ آخر آخر میں حرکاتِ سماویہ تک جا پہنچتا ہے۔

اِس ساری بحث کا نچوڑ یہ ہے کہ جہاں تک مبدأ اوّل کا تعلق ہے، اس سے خیر و خوبی ہی کا فرشتوں کے ذریعے فیضان ہوتا ہے۔ حتیٰ کہ جو بھی احاطۂ اِمکان میں ہے، جب وجود کے حیز میں داخل ہوتا ہے تو جس انداز سے وہ لباسِ وجود سے آراستہ ہوتا ہے، اُس سے زیادہ بہتر اور اکمل کا تصور ممکن نہیں۔ مزید برآں یہ تو مادّہ قابلہ پر موقوف ہے کہ اِس میں کس صورت کو قبول کرنے کی صلاحیتیں پائی جاتی ہیں۔ مبدأ اوّل کا کام صرف یہ ہے کہ ہر ہر مادّے کو بہر حال اس کی اِستعداد کے مطابق صورت عطا کرے۔ حتیٰ کہ وہ مادّہ جس سے مکھی پیدا ہوتی ہے، اگر ترقی کرے اور اِس قابل ہو جائے کہ اس سے بہتر کوئی صورت اختیار کر سکے، تو مبدائے فیاض اسی کے مطابق فیض و کرم سے کام لے گا۔ اور اِس سلسلے میں کسی طرح کے بخل کو روا نہیں رکھے گا۔ اور بخل کا تصور کیا بھی کیسے جا سکتا ہے جب کہ وہ بالطبع فیاض ہے، اور کرم و فیض ہی اُس کی عادت ہے۔ جس طرح آفتاب سب پر یکساں چمکتا ہے۔ چنانچہ ہوا پر بھی اُس کی شعاعیں پڑتی ہیں، زمین پر بھی ضَو افگن ہوتا ہے اور آئینے پر بھی، لیکن اِختلافِ مواد کی وجہ سے اس کے اثرات مختلف مترتب ہوتے ہیں۔ یعنی ہوا تو سرے سے ان شعاعوں سے متاثر ہی نہیں ہوتی۔ زمین تھوڑی بہت روشن ہوتی ہے۔ مگر آئینہ اس کی ضَوافشانیوں سے پورا پورا اِستفادہ کرتا ہے۔ اور پھر یہی نہیں کہ خود رَوشن ہوتا ہے، بلکہ دُوسروں تک بھی اس کی روشنی کو پہنچاتا ہے۔ ٹھیک اِسی طرح مبدأ اوّل کا فیضان، بغیر کسی تخصیص کے، ہر ہر شے کو اَپنے آغوش میں لیتا ہے۔ مگر اِستفادہ بقدرِ اِستعداد ہی ہوتا ہے۔

ایک نکتہ اِس باب میں قابلِ لحاظ یہ ہے کہ مکھی اُس مادّے سے بہر حال بہتر ہے جس نے ابھی مکھی کی صورت قبول نہیں کی کیونکہ اگر اس مادّے کو یونہی چھوڑ دیا جاتا، اور تعرض نہ کیا جاتا، تو یہ کبھی بھی حیزِ وجود میں قدم نہ رکھ سکتا۔ گویا وجودِ شے فی نفسہٖ خیر ہے۔

شرور و مصائب کی توجیہ

اِس مرحلے پر ایک سوال یہ اُبھرتا ہے کہ اگر مبدأ اوّل خیر ہے' اَور اُس سے خیر ہی کا صدور ہوتا ہے' تو پھر اِن شرور و آلام' فواحش و صواعق اَور زلزلوں اَور طوفانوں کی کیا توجیہ کی جائے گی۔ اَور شہوت و غضب وغیرہ جذبات کے بارے میں کیا کہا جائے گا۔ کیا شر کی یہ صورتیں قدر و علم کے تحت پیدا ہوئی ہیں یا قدر و علم کے دائرے سے باہر ہیں۔ اگر پہلی صورت مانی جائے تو اِن کی توجیہ بیان کرنا پڑے گی۔ اَور اگر دُوسری صورت تسلیم کی جائے تو اِس کے معنی یہ ہوں گے کہ کچھ چیزیں اُس کے احاطۂ اِختیار سے باہر بھی ہیں حالانکہ اَیسا نہیں۔

ہمارا جواب یہ ہے کہ اِس باب میں قدر و علم کے راز اُس وقت تک اَفشا ہونے والے نہیں' جب تک کہ خیر و شر کے معانی کی ٹھیک ٹھیک تعیین نہ کر لی جائے۔ لہٰذا پہلے اِس کو سمجھ لینا چاہیے' پھر یہ عقدہ خود بخود وا ہو جائے گا۔ خیر کا اِطلاق دو معنوں پر ہوتا ہے۔

(۱) یہ کہ نفسِ وجود عدم سے بہتر ہے۔ اِس کا مطلب یہ ہے کہ ایک شے مع اپنے کمال کے پائی جائے۔ اِن معنوں میں شئے موجود خیر ہے' اَور اِس کا عدم یا عدم کمال شر ہے۔ گویا شر کا اپنا کوئی ذاتی وجود نہیں بلکہ وجود خیرِ محض ہے' اَور عدم شرِ محض۔ اَور سببِ شر وہ شے ہے جو کسی چیز کے عدم یا عدم کمال کا باعث ہے۔

(۲) یہ کہ مبدا اَور مصدرِ اَشیا خیر ہے' اَور اِسی سے سب چیزیں اَور ان کے کمالات صادِر ہوتے ہیں۔ اِس اعتبار سے صادِر ہونے والی تمام اَشیا کی چار قسمیں' ذہن و فکر کی گرفت میں آتی ہیں۔

(۱) ایسا خیرِ محض کہ جس میں شر کا کوئی شائبہ پایا نہ جائے۔

(۲) ایسا شرِ محض کہ اُس سے خیر کی توقع نہ ہو۔

(۳) خیر و شر کا اَیسا مجموعہ جس میں خیر کا پہلو اَغلب نہ ہو۔

(۴) خیر و شر کا اَیسا مجموعہ جس میں خیر کا پہلو اَغلب ہو۔

پہلی قسم میں ملائکہ داخل ہیں۔ دُوسری قسم کا صدور اِس سے ممکن ہی نہیں۔ تیسری صورت بھی اِس لحاظ سے ممکن و متصوّر نہیں کہ اگر خیر کی مقدار اِس میں قلیل ہو' اَور شر کثیر ہو' تو اِس کو شر ہی سے تعبیر کیا جائے گا' خیر سے نہیں۔

چوتھی قسم دراصل معقول ہے۔ مثلاً آگ کو اُس نے پیدا کیا ہے۔ اَور اس کے بے شمار فوائد ہیں۔ اَور یہ ایسی ضروری چیز ہے کہ اگر اِس کو پیدا نہ کیا جاتا تو کائنات کا پورا نظام ہی مختل ہو جاتا۔ مگر یہ نہیں ہوسکتا کہ آگ تو پیدا کی جائے مگر اس میں یہ صلاحیت نہ ہو کہ کسی غریب و مفلس کے کپڑوں کو جلا ڈالے۔ اِسی طرح اَبر و بارش کی اُس نے تخلیق فرمائی ہے۔ اَور یہ ایسی ضروری چیز ہے کہ زراعت کا پورا کارخانہ اِس سے وابستہ ہے۔ لیکن یہ نہیں ہوسکتا کہ یہ صرف کھیتوں اَور باغوں میں ہی برسے۔ اَور اس کے زوردار حملے چھتوں اَور دیواروں کو نہ گرا پائیں۔ سوائے اِس کے کہ اِن میں حیوانی و اِنسانی رُوح پیدا کی جائے جو موقع و محل کو پہچان لے۔ مگر اس صورت میں ان سے پانی اَور آگ کے فوائد حاصل نہیں کیے جاسکتے۔ لٰہذا سمجھ میں آنے والی بات یہی ہے کہ آگ اَور پانی کی اِن صورتوں کو مصلحتِ عالَم کے پیشِ نظر ضرور پیدا کیا جائے اَور اس شر کی پروانہ کی جائے جو بہت قلیل ہے اَور جو اِن سے بالطبع اَور لازماً پیدا ہوتا اَور اُبھرتا ہے۔ کیونکہ مقابلہ دراصل دو صورتوں میں ہے۔ یا تو یہ کہ آگ اَور پانی کو سِرے سے شرِ قلیل کے اَندیشے سے پیدا ہی نہ کیا جائے' مگر اِس سے جن شرور کا دروازہ کھلے گا' وہ بے حد و حساب ہیں' اِور یا اس شرِ قلیل کو گوارا کیا جائے تاکہ تمام عالَم میں خیرِ کثیر کو عام کیا جاسکے۔ قدرت نے اِس دُوسری صورت کو اِختیار کیا ہے۔ اِس جواب سے معلوم ہو گیا کہ زحل' مریخ' آگ' پانی اَور شہوت و غضب اَور اِس ڈھنگ کے دُوسرے شرور کا پیدا کرنا' خود کائنات کے نقطۂ نگاہ سے خیر پر مبنی ہے۔ یہ صحیح ہے کہ اِن میں شر کے یہ پہلو بھی پائے جاتے ہیں۔ مگر اِن چیزوں کو اگر پیدا نہ کیا جاتا' اَور اِس سلسلہ میں اِن قلیل شرور کو گوارا نہ کیا جاتا' تو خیرِ کثیر کا سِرے سے تصوّر بھی نہ کیا جاسکتا۔ اِس سے یہ بات بھی ثابت ہو گئی کہ خیر تو مبداُ اَوّل کو بالذّات پسند ہے' اَور شر بالعرض گوارا ہے۔ دُوسرے لفظوں میں قدر و علم کا فیصلہ بالذات تو خیر ہی کو پیدا کرنے کا ہے' اَور شر کا اِس سے تعلق بالعرض ہے' جو نا گزیر ہے' اَور یہ سب قدر و علم کے اَندازوں کے مطابق ہے۔

ممکن ہے اِس پر کوئی کہہ دے کہ مبداُ اَوّل کے لیے کیا یہ زیبا نہ تھا کہ صرف خیرِ محض ہی کو پیدا کرتا؟ ہم اِس کے جواب میں کہیں گے کہ اِس تجزیے کے بعد اِس کا یہ مطلب ہوتا ہے کہ وہ اِس قسم کی تخلیق نہ کرتا کہ شرِ قلیل کے ساتھ جو خیرِ کثیر پر مشتمل ہے۔ کیونکہ خیرِ محض کو تو وہ پیدا کر چکا۔ اَور اَب حیزِ اِمکان میں جو چیز باقی رہ جاتی ہے' وہ وہی ہے جس کے خیر و شر کے پہلوؤں کا اَندازا ابھی نہیں ہوا۔ لیکن اگر وہ وجود کا لباس پہن لے تو اس سے خیر کا فیضان تو بہرحال کثیر مقدار میں ہو گا مگر

اس کے ساتھ ساتھ شرِ قلیل کو بھی گوارا کرنا پڑے گا۔ اِس کا یہ معنی ہے کہ خیر اُس کے وجود میں مضمر و پنہاں ہے اور شر کا تعلق اُس کے عدم سے ہے۔ لہٰذا اِس سوال کی معقولیت کو تسلیم کر لیا جائے تو یہ اِس بات کے مترادف ہے کہ آگ تو پیدا کی جائے مگر اس میں آگ کی خصوصیات نہ ہوں۔ زحل کی تخلیق بے شک ہو لیکن زحل کے اثرات و نتائج اس میں نہ پائے جائیں۔ اِس سلسلے میں ایک اعتراض یہ رہ جاتا ہے کہ آخر اِس بات کی کیا دلیل ہے کہ شر کی مقدار خیر کے مقابلہ میں کم ہے؟ جواب یہ ہے کہ جب شر کی تعریف یہ ہوئی کہ وہ عدمِ ذات یا عدمِ کمال سے تعبیر ہے تو ملائکہ اور افلاک لازماً اس سے مستثنیٰ ہوئے۔ لہٰذا اِس کا تعلق زیادہ سے زیادہ کرۂ زمین سے ہوا اور کرۂ زمین افلاک و وجود کی وسعتوں کے مقابلے میں یقیناً کم ہے۔ پھر زمین پر بھی صرف حیوانات اِس سے متاثر ہوتے ہیں اور وہ بھی کم۔ کیونکہ ان میں بھی اکثر ضرر و نقصان سے محفوظ ہی رہتے ہیں۔ اور جو متاثر ہوتے ہیں' اُن کا تاثر بھی بعض صفات و احوال کے لحاظ سے ہے' کل صفات کے اعتبار سے نہیں۔ اِس سے معلوم ہوا کہ شر کی مقدار' خیر کے مقابلے میں بہت ہی کم ہے۔ مزید برآں یہ حقیقت بھی قابلِ لحاظ ہے کہ شر کی دو ہی صورتیں ہو سکتی ہیں۔ یا تو اِس کا تعلق عدمِ ذات سے ہو سکتا ہے' اور یا عدمِ صفات سے۔ اور یہ ظاہر ہے کہ عدمِ ذوات کا ضرر و نقصان' عدمِ صفات کے مقابلہ میں کہیں عظیم اور بڑا ہے۔ پھر یہی عدم چونکہ شر ہے' اِس لیے اِس کا اِدراک اَہم ہے۔ اور کمالِ صفات چونکہ خیر ہی کا دُوسرا نام ہے' اِس بنا پر اِس کا اِدراک لذّت و فرح ہے۔

اِس وضاحت سے ترتیبِ اَشیا کا پورا نقشہ واضح ہو جاتا ہے اور معلوم ہو جاتا ہے کہ مبدأ اوّل سے کائنات کیونکر ظہور پذیر ہوئی۔ اور شر اِس میں کیونکر گھسا اور اس کا قضا و قدر سے کیا واسطہ ہے؟

عوام کو قضا و قدر کے ان اَسرار کے ذِکر سے اِس لیے روکا گیا ہے کہ ان سے اگر یہ کہا جائے کہ مبدأ اوّل کے دائرۂ قدرت سے بعض اَشیا خارج ہیں' تو اُن میں اِس نوع کی غلط فہمی پیدا ہوتی ہے کہ وہ عاجز ہے اور کاملاً قدرت رکھنے والا نہیں۔ اِس لیے اُن سے بغیر تفصیلات سے تعرض کیے یہی کہنا چاہیے کہ وہ ہر شے پر قادِر ہے تاکہ اُن کے دلوں میں اُس کے لیے عظمت و احترام کے جذبات قائم رہیں۔ اور اگر اُن سے یہ کہا جائے کہ کچھ چیزیں ممکن ہیں اور کچھ ممکن نہیں' اور ایسی آگ کی تخلیق ناممکن کے قبیل سے ہے جس سے کھانا تو پک سکے اور جواہر تک کو پگھلایا جا سکے' مگر اُن لکڑیوں کو نہ جلایا جا سکے جن پر مفلس و غریب آدمی کے گھر کی چھت مبنی ہے' تو اِس پیرایۂ بیان

سے عوام یہی سمجھیں گے کہ خُدا عاجز ہے۔ یہی نہیں؛ اگر اُن سے یہ کہا جائے کہ وہ اپنے جیسا خُدا پیدا نہیں کر سکتا یا سواد و بیاض کو جمع نہیں کر سکتا تو اِس پر بھی وہ عجز ہی کا گمان کریں گے۔ یہ ہے قضاوقدر کے مسائل میں بھید اور سر کی اہمیت؛ اور حقیقتِ احوال سے وُہی زیادہ واقف ہے۔

☆☆☆

طبعیات

طبیعیات

اِس سے پہلے ہم بیان کر چکے ہیں کہ موجود جوہر و عرض کے دو خانوں میں منقسم ہے۔ عرض کی پھر دو قسمیں ہیں۔ ایک عرض وہ ہے جو بالذات قابلِ فہم ہے جیسے کمیت و کیفیت وغیرہ؛ اور ایک عرض وہ ہے جو بالذات قابلِ فہم نہیں بلکہ بالاضافہ قابلِ فہم ہے۔ ہم یہ بھی بیان کر چکے ہیں کہ جوہر و کیفیت و کمیت وغیرہ موجود ہی کی فروع ہیں؛ احکام وجود کے بارے میں بحث و نظر کا نام الٰہیات ہے اور کمیت ریاضیات کا موضوع ہے۔ لیکن اگر مادّے کے بارے میں براہِ راست گفتگو کی جائے تو اِس کو طبیعیات کہیں گے۔ اِس کا دائرۂ بحث ان مباحث تک وسیع ہوگا کہ جسم مثلاً کب تغیّرات کو قبول کرتا ہے، سکون کسے کہتے ہیں؟ وغیرہ۔ یہ مباحث چار مقالوں میں آئیں گے۔

اوّل: اُن چیزوں کا بیان جن سے تمام اُجسام متصف ہیں۔ اِن کو اعم اُمور بھی کہہ سکتے ہیں جیسے صورت، ہیولا اور حرکت و مکان۔

ثانی: بسائط کی بحث۔

ثالث: مرکبات و ممتزجات کی تفصیل۔

رابع: نفسِ نباتی کیا ہے، نفسِ حیوانی کسے کہتے ہیں اور نفسِ اِنسانی کی حقیقت کیا ہے؟ اِس سے طبیعیات کی غرض و غایت کی تکمیل ہو جاتی ہے۔

☆☆☆

مقالہ اُولیٰ

حرکت اُور اُس کی قسمیں

اِس میں اُن چیزوں سے بحث کی گئی جن کا تعلق تمام اَجسام سے ہے۔ یہ چار ہیں: صورت' ہیولا' حرکت اُور مکان۔ اِن میں جہاں تک صورتِ ہیولا کا تعلق ہے' ان سے کوئی جسم بھی مستثنیٰ نہیں۔

پہلے حرکت کو لو۔ اِس کے بارے میں عام طور پر جو تعریف مشہور ہے' وہ یہ ہے کہ حرکت ایک مقام سے دُوسرے مقام تک منتقل ہونے کو کہتے ہیں مگر اِصطلاح میں یہ تعبیر ہے ایک صفت سے دُوسری صفت تک آہستہ آہستہ پہنچنے سے۔ ظاہر ہے' یہ تعریف نسبتاً عموم لیے ہوئے ہے۔

اِس کی تفصیل یہ ہے کہ ہر شے جو بالقوہ ہے' جب فعل کے حدود میں داخل ہوگی تو اس کے دو طریق ہوں گے۔ یا تو یہ دفعۃً اُور ایکا ایکی ہو جائے گا جیسے سیاہی فوراً بیاض سے بدل جائے' اُور تاریکی بلا تاخیر نور اُور روشنی کا قالب اِختیار کر لے۔

اُور یا اِس میں تدریج کو دخل ہوگا۔ یعنی قوتِ محضہ اُور فعلِ محض میں کچھ وقفے ہوں گے۔ کیونکہ وہ اِس حیثیت میں نہیں ہے کہ اس کو قوتِ محض' یا فعلِ محض سمجھا جائے۔ جیسے مثلاً صبح کے وقت تاریکی' اُجالے سے بدلتی ہے۔

اِس صورت میں یہ ہوتا ہے کہ پہلے تاریکی اُور اُجالے کے اَجزا ملے جلے رہتے ہیں' پھر آہستہ آہستہ بتدریج یہ اَجزا الگ الگ ہوتے ہیں' اُور روشنی کی وہ مقدار حاصل ہوتی ہے جو مقصود ہے۔ یہی حال اُس سیاہ چیز کا ہے جس کے رنگ میں بتدریج تبدیلی واقع ہوتی ہے۔ اَب جب تک

تدریج وسلوک کا عمل کیفیتوں میں جاری رہتا ہے' کہتے ہیں کہ فلاں چیز متحرک ہے۔ پھر حرکت میں چونکہ ایک حالت سے دوسری حالت کی طرف اِنتقال وتحول کا عمل پایا جاتا ہے' اِس لیے اِس کو مقولاتِ عشرہ ہی میں شمار کیا جائے گا۔

تقسیمِ اوّل: جہاں تک حرکت کی مختلف قسموں کا تعلق ہے' ان میں پہلی کے بارے میں یہ معلوم ہونا چاہیے کہ یہ بتمامہا صرف چار ہی خانوں میں پائی جاتی ہے: (۱) حرکتِ مکانیہ (۲) کمیت میں اِنتقال۔ (۳) وضع میں تغیر اَور (۴) کیفیت میں تحول وتبدیلی۔

حرکتِ مکانی میں اِنتقال وتغیر دفعۃً نہیں ہو پاتا۔ کیونکہ مکان اَور جسم دونوں قابلِ تقسیم ہیں۔ لہٰذا اگر کوئی چیز ایک مقام کو چھوڑ دے گی اَور دُوسرے مقام کی طرف سرکے گی' تو دفعۃً نہیں چھوڑ دے گی' بلکہ ایک ایک جُز کر کے چھوڑے گی۔ اَور ان اَجزا میں تقدم وتاخر پایا جائے گا۔ اِس لیے حرکت کے معنی یہ ہوں گے کہ وہ ایک جُز اَور ایک مکان سے دُوسرے جُز اَور مکان کی طرف منتقل ہو رہی ہے۔

یہی حال وضع کا ہے۔ ایک آدمی جو بیٹھا ہے' دفعۃً لیٹ نہیں جاتا۔ بلکہ جلوس واضطجاع میں وقفات کا پایا جانا ضروری ہے۔ ٹھیک اِسی طرح کمیت میں جب تغیر ہوتا ہے تو اِس میں تدریج کو ماننا پڑتا ہے۔ کیونکہ جب کوئی چیز گھٹے گی یا بڑھے گی تو یہ اِضافہ یا کمی بتدریج واقع ہو سکتی ہے۔ ہاں کیفیت میں البتہ تغیر دفعۃً رُونما ہو سکتا ہے۔ مثلاً کوئی چیز فوراً سیاہ ہو سکتی ہے۔ لیکن اِس کے یہ معنی نہیں کہ تدریجاً ایسا نہیں ہو سکتا۔ جواہر میں جو اِنتقال وتحول ہوتا ہے' اُس کو حرکت نہیں کہہ سکتے، کیونکہ یہ تغیر دفعۃً رُونما ہوتا ہے۔ جیسے مثلاً ہوا پانی میں بدل جائے یا نطفہ اِنسان بن جائے۔ دلیل یہ ہے کہ تغیر کی دو ہی صورتیں ممکن ہیں۔ یا تو تغیر کے باوجود پہلی نوع باقی رہے گی' یا نہیں رہے گی۔ اگر باقی رہے گی' تو اِس کے یہ معنی ہوئے کہ یہ نوع اِس کے بعد بھی زائل ہونے والی نہیں۔ جیسے مثلاً اِنسان ہے۔ اِن میں تفاوت فرض نہیں کیا جا سکتا۔ کیونکہ اِنسان' بہرِ آئینہ حالت وکیفیت کی یکسانی کا مقتضی ہے۔ یہ نہیں کہ پہلے تو کم اِنسان ہو اَور اِس کے بعد آہستہ آہستہ زیادہ اِنسانیت کا حامل ہو جائے۔ اَور اگر نوعیت بالکلیہ زائل ہو گئی تو پہلی حالت بھی باقی نہ رہی۔ یعنی نفسِ جوہریت ہی بدل گیا بخلاف اِس کے کہ نوع قائم رہے۔ اِس صورت میں تغیر صرف عرض میں واقع ہو گا، جنس وفصل یا حقیقتِ شے میں نہیں۔

حرکتِ مستدیرہ: ایسی حرکت ہے جس کا تعلق وضع سے ہے' مکان سے نہیں۔ کیونکہ وہ کسی

صورت میں بھی مکان سے جدا نہیں ہوتی بلکہ خود اپنے ہی حیز میں حرکت کناں رہتی ہے۔ چنانچہ سمائے اقصیٰ اگرچہ کسی مکان میں واقع نہیں ہے، تاہم متحرک ہے۔

کمیت میں دو طرح کی حرکت ہوتی ہے۔ ایک جس کا تعلق غذا سے ہے۔ یہ نمو و ذبول پر مشتمل ہوتی ہے۔ اور ایک وہ جس کا تعلق غذا سے نہیں ہے۔ اس کو تخلخل و تکاثف کے دو خانوں میں تقسیم کیا جا سکتا ہے۔

نمو سے یہ مراد ہے کہ جسم مغتذی کسی دوسرے جسم سے، جو اس کے قریب ہو، غذا کی مدد حاصل کرے، اور اس میں نمو پذیری کی جو صلاحیت امکان کی صورت میں ہے، اس کو فعل کے حدود میں لائے اور تمام و کمال حاصل کرے۔ ذبول اس کے برعکس یہ ہے کہ سم سمٹے، مگر تخلخل اجزا کے سبب سے نہیں، بلکہ اس بنا پر کہ اس کو ایسی غذا نہیں مل رہی ہے جو بدل ما یتحلل کا کام دے سکے، اور ہر ہر جسم کو جو تحلیل ہوتا ہے، ایسی غذا کی لازماً ضرورت رہتی ہے۔ کیونکہ ہوا ایسے اجسام کو گھیرے رہتی ہے۔ اور ان کی رطوبتوں کو خشک کرتی رہتی ہے۔ نیز اس لیے بھی کہ ان کی حرارت غریزیہ گھلتی رہتی ہے۔

تخلخل اس کو کہتے ہیں کہ ایک جسم بغیر خارج سے کوئی مدد حاصل کیے، مقدار و ضخامت میں بڑھنا شروع کر دے۔ جیسے پانی کو کھولایا جائے تو وہ اپنے اصلی حدود سے بڑھ جاتا ہے، یہاں تک کہ اگر اس کو بند کر دیا جائے، تو بسا اوقات برتن ہی ٹوٹ جاتا ہے۔ یا جیسے پیٹ میں کھانا پھول جاتا ہے اور اس کی وجہ سے پیٹ بھی ابھر جاتا ہے۔

وجہ یہ ہے کہ ہیولے کی کوئی مقدار متعین نہیں یعنی کوئی مقدار بھی اس کے نقطۂ نظر سے اولیٰ یا بہتر نہیں کہ اسی پر قانع رہے۔ لہٰذا اس میں ہر وقت کمی بیشی کی گنجائش رہتی ہے۔

تکاثف کے معنی یہ ہیں کہ ایک شے کے اجزا نقصان کی طرف حرکت کناں ہیں اور بغیر کسی جُز کو علیحدہ کیے، قلیل مقدار کی طرف مائل ہیں۔ جیسے پانی جب جم جاتا ہے تو اس کا پھیلاؤ کم ہو جاتا ہے۔

تقسیم ثانی: یہاں حرکت کی اُس تقسیم کے بارے میں کچھ کہنا ہے جو بہ اعتبار اسباب کے ہے۔ یہ تین قسم کی ہے: (۱) بالعرض (۲) بالقسر اور (۳) بالطبع۔

حرکت بالعرض سے مراد یہ ہے کہ ایک جسم، ایک دوسرے جسم میں پایا جائے جو اس کو محیط ہو۔ پھر جب اس محیط میں حرکت ہو تو محاط میں خود بخود حرکت پیدا ہو جائے۔ لیکن اس طرح کہ محاطہ اپنے اصلی مقام کو نہ چھوڑے۔ جیسے مثلاً پانی کوزے میں ہو۔ اب اگر کوئی شخص یہ کوزہ لے کر،

ایک جگہ سے دُوسری جگہ جاتا ہے تو پانی میں بھی بالعرض حرکت ہوگی' لیکن اس نے اِس کے باوجود اَپنے اصلی مقام کو یعنی کوزے کو نہیں چھوڑا۔ ہم اِس کو حرکت بالعرض اِس بنا پر کہتے ہیں کہ حرکتِ حقیقی کی صورت میں خود پانی کو کوزے سے باہر آنا چاہیے۔

حرکتِ قسری کے یہ معنی ہیں کہ ایک جسم اپنے اصلی مقام کو چھوڑ دیتا ہے' مگر خود بخود نہیں بلکہ خارجی سبب کی وجہ سے۔ جیسے تیر' کمان سے الگ ہوتا ہے۔ یا جیسے کوئی چیز داعیاتِ جذب کی وجہ سے منتقل ہوتی ہے۔ یا داعیاتِ دفع کسی چیز کو حرکت میں لاتے ہیں۔ جیسے مثلاً کوئی شخص پتھر کو اُٹھا کر اُوپر کی طرف پھینک دے۔

حرکتِ طبعی سے مراد ایسی حرکت ہے جس میں سببِ حرکت خود اس کی ذات ہو۔ جیسے پتھر کا جہتِ سفل کی طرف گرنا یا لڑھکنا' یا ایسے پانی کا تقاضائے طبعیت سے ٹھنڈا ہو جانا جس کو اَز راہِ قسر کھولایا گیا ہے۔

اِس تقسیم کی وجہِ جواز یہ ہے کہ جسم جب بھی حرکت پذیر ہوگا' لامحالہ اس کا ایک سبب ہوگا۔ اَب اگر یہ سبب اس کی ذات سے باہر پایا جاتا ہے' تو حرکت قسری ہوگی۔ اَور اگر ذات وطبعیت ہی اِس کا سبب وموجب ہے' تو اِس کو حرکتِ طبعی کہیں گے۔ سبب کا ہونا اِس بنا پر ضروری ہے کہ کوئی جسم بھی خود بخود تقاضائے فطرت سے متحرک نہیں ہوتا بلکہ کوئی معنی زائد ہونا چاہیے جس کو اِس کا سبب یا علت ٹھہرایا جا سکے۔ کیونکہ اگر یہ نہ ہو' تو اِس کا مطلب یہ ہے کہ ہر ہر جسم کو دائماً حرکت پذیر رہنا چاہیے۔ حالانکہ ایسا نہیں ہے۔ پھر حرکت کی ایک اَور تقسیم ہے۔ اگر یہ حرکت بغیر ارادہ کے ہے' جیسے پتھر کی حرکت جہتِ سفل کی طرف ہے' تو یہ طبعی کے ساتھ مخصوص ہوگی۔ بشرطیکہ ان میں اِتحادِ نوعی پایا جائے۔ اَور اگر حرکت جہاتِ مختلفہ کی طرف ہے' تو اسے نفسِ نباتی سے تعبیر کیا جائے گا۔ جیسے نباتات کی حرکت ہے۔ لیکن اگر اِرادے کے ساتھ جہات کا اِختلاف بھی پایا جاتا ہے تو اس کو نفسِ حیوانی کی خصوصیت قرار دیا جائے گا' اَور اگر اِرادہ بھی ہے اَور جہات کا اِختلاف نہیں ہے تو اِس کو نفسِ فلکی یا نفسِ ملکی کے نام سے پکارا جائے گا۔ سوال یہ ہے کہ پتھر کی اُس حرکت کو جو جانبِ سفل واقع ہوتی ہے' طبعی کیوں کہا جائے؟ کیوں نہ یہ مان لیا جائے کہ اِس کا سبب ہوا ہے جو اس کو نیچے کی طرف دھکیلتی ہے۔ یا کششِ اَرض ہے۔ مثلاً اگر مشکیزے میں ہوا بھر دی جائے تو وہ پانی میں اُوپر کی طرف اُٹھا ہوا رہے گا۔ کیونکہ ہوا کا دباؤ اُسے مجبور کرتا ہے' یا پانی کا زور اُس کو اُوپر کی طرف دھکیلتا ہے۔

ہم کہیں گے کہ یہ باطل ہے۔ اَور دلیل یہ ہے کہ اگر یہ مفروضہ درست ہو تو چھوٹی اور ہلکی پھلکی چیز کو زیادہ سریع الحرکت ہونا چاہیے۔ کیونکہ کشش و جذب کی صورت میں چھوٹی شے کو آسانی سے کھینچا جا سکتا ہے۔ اِسی طرح اِس کو زیادہ آسانی سے دھکیلا جا سکتا ہے۔ حالانکہ امرِ واقعہ ایسا نہیں۔ اِس لیے ثابت ہوا کہ پتھر کی یہ حرکت ذات وطبعیت کا نتیجہ ہے۔ ورنہ ضخامت کے بڑھنے کے ساتھ، حرکت کو بڑھنا نہیں چاہیے۔ اَور کم ہونے کی صورت میں کم نہیں ہونا چاہیے۔

تقسیمِ ثالث: یعنی حرکت کی بہ اعتبار نوعیت کے کتنی قسمیں ہیں؟ حرکت یا تو متدیرہ ہوگی جیسے حرکتِ افلاک ہے، اَور یا مستقیمہ ہوگی جیسے عناصر کی حرکت ہے۔ مستقیمہ کی پھر کئی قسمیں ہیں۔ اگر وہ محیط کی جانب ہے تو اسے خفت کہیں گے اَور اگر وسط ومرکز کی طرف ہے تو ثقل کہلائے گی۔

پھر اِن دونوں کی ایک تقسیم ہے۔ یا تو یہ حرکت غایت وہدف کی جانب ہوگی جیسے نار کی حرکت محیط کی طرف ہے یا زمین کی مرکز کی طرف ہے، اَور یا پھر غایت کی جانب نہیں ہوگی جیسے پانی سے مثلاً ہوا کی حرکت مافوق کی طرف یا ہوا کی وجہ سے پانی کی فوق الارض حرکت۔ اِس طرح گویا حرکت کی مرکز و وسط کے نقطۂ نگاہ سے تین قسمیں قرار پائیں۔ ایک جس کا تعلق وسط و مرکز سے ہے، اِسے دَوری کہا جاتا ہے، یعنی حرکت علی الوسط۔ ایک وہ جس کا تعلق جہت و وسط سے ہے یعنی عن الوسط۔ اَور ایک وہ ہے جس کا مقصد وسط تک پہنچنا ہے یعنی حرکت الی الوسط۔

☆☆☆

مکان

مکان کی خصوصیاتِ اربعہ

مکان کی بحث خاصی طویل ہے۔ مختصراً یوں سمجھنا چاہیے' اس کی چار خصوصیات ہیں۔

(۱) جسم اِس میں ایک مکان سے دُوسرے مکان تک اِنتقال پذیر ہوتا ہے اور شئے ساکن اِن میں سے ایک میں بہر حال اِستقرار اِختیار کرتی ہے۔

(۲) ایک ہی مکان میں دو چیزیں نہیں سما پاتیں۔ چنانچہ جب تک کوزے میں سرکہ ہے' پانی داخل نہیں ہوسکتا اور جب تک ہوا ہے' پانی کا گزر نہیں۔

(۳) فوق وتحت ایسی سمتیں مکان ہی میں پائی جاسکتی ہیں۔

(۴) کسی جسم کے بارے میں عموماً ہم کہتے ہیں کہ فلاں مکان میں ہے' گویا وہ بمنزلہ ظرف اَشیا کے ہے۔

اِس وضاحت سے اُن لوگوں کا گمان غلط ثابت ہوگیا جو مکان کو بہ ایں وجہ ہیولے کا مترادف سمجھتے ہیں کہ جس طرح مکان مختلف اَشیا کو قبول کرتا رہتا ہے' بعینہٖ اُسی طرح ہیولے میں بھی مختلف چیزوں کو قبول کرنے کی صلاحیت ہے۔ اِس میں غلطی کا پہلو یہ ہے کہ جہاں ہیولا مختلف صور کو اَپناتا ہے' وہاں مکان مختلف اَجسام کو قبول کرتا ہے۔ بعض کہتے ہیں کہ مکان صورت ہی کا دُوسرا نام ہے۔ اِس میں لغزش کا پہلو یہ ہے کہ صورت تو حرکت کے وقت شے سے الگ نہیں ہوتی' حالانکہ مکان برابر بدلتا رہتا ہے۔ یہی حال ہیولے کا ہے۔ ایک فریق نے مکان کی تعریف یوں کی ہے کہ وہ اُس مقدارِ بُعد سے تعبیر ہے جس کا تعلق کسی جسم کے دونوں کناروں سے ہے۔ اِسی طرح گویا

پانی کا مکانِ مقعر کوزے کے دونوں کنارے ہوئے جن کو پانی نے گھیر رکھا ہے۔

اِس تعریف کو مان لینے کے بعد پھر اختلاف رُونما ہوا کہ اس مقدارِ بُعد کو ہمیشہ معمور رہنا چاہیے یا اس میں خلا کا بھی اِمکان ہے۔ ایک گروہ نے کہا' خلا ضروری ہے۔ ایک نے تسلیم کیا کہ خلا کا اِمکان بہر حال موجود ہے۔

جن لوگوں نے خلا کو تسلیم کیا' اُنھوں نے کہا' یہ بالکل جائز ہے کہ سطحِ عام سے اُوپر غیر متعین فراغ مان لیا جائے۔ اِسی طرح یہ بھی ممکن ہے کہ اندرونِ سطحِ عالَم بھی خلا سے متصف ہو۔

اِبطالِ خلا کے دلائل

مگر یہ باطل ہے۔ کیونکہ ہم نے مکان کی تعریف یہ کی ہے کہ وہ مقدارِ بُعد کا نام ہے۔ لیکن یہ تعریف خلا پر جب صادق آئے گی' جب ہم یہ فرض کریں کہ کوزہ جب پانی سے خالی ہو جاتا ہے' اُس وقت بھی اس میں یہ بُعد قائم رہتا ہے۔ یا ہوا جب اس میں سے نکل جاتی ہے' اُس وقت بھی کوزے کے دونوں کناروں میں مقدارِ بُعد کا وجود جوں کا توں پایا جاتا ہے۔ حالانکہ جہاں تک مشاہدے کا تعلق ہے' اس سے اس کی تائید نہیں ہوتی۔ کیونکہ مشاہدے سے صرف اِسی قدر ثابت ہو پاتا ہے کہ اس بُعد کا تعلق بہرحال ایک جسم سے ہے۔ لہٰذا اگر یہ جسم نہ رہے تو مقدارِ بُعد کا سوال ہی پیدا نہیں ہوتا۔ یعنی اِس بُعد کے علاوہ اَور کوئی بُعد جس میں یہ شریک ہو پایا نہیں جاتا۔

اِس پر اگر کوئی بر سبیلِ اعتراض کہہ دے کہ اگر ہم فرض کریں کہ کوزے میں پانی نہیں رہا اَور ہوا بھی اِس میں داخل نہیں ہوئی' تب تو خلا کا وجود پایا جائے گا' کیونکہ اِس صورت میں کوزے کے دونوں کنارے تہی رہتے ہیں۔

ہم اِس کے جواب میں کہیں گے' یہ قضیہ فی نفسہٖ صادق ہے' مگر اِس بِنا پر مان لینے کے لائق نہیں کہ اِس کی بِنا اِستحالے پر ہے اَور وہ یہ ہے' اگر پانی بالفرض کوزے میں نہیں رہتا ہے تو یہ ناممکن ہے کہ اس کی جگہ ہوا نہ لے لے۔ اَور یہ جگہ بالکلیہ خالی یا تہی ہی رہے۔ اَور منطق کا یہ جانا بوجھا قاعدہ ہے کہ اگر کوئی صادق قضیہ کسی اِستحالے پر مبنی ہے تو وہ اُسی صورت میں صادق ٹھہرے گا جب کہ یہ استحالہ اس میں فرض کیا جائے' اِس کے بغیر نہیں۔ مثلاً اگر تم یہ کہو کہ پانچ کا عدد اگر دو متساوی اَجزا میں منقسم ہو سکے تو وہ زوج ہو گا' طاق نہیں رہے گا' تو یہ قضیہ بلاشبہ صحیح ہو گا، مگر اِس شرط اَور

استحالے کو مان کر کہ پانچ دو متساوی اَجزا میں تقسیم ہو سکتے ہیں' اس کے بغیر نہیں۔ ٹھیک اِسی طرح یہ قضیہ بھی صحیح ہے کہ اگر کوزہ بالکل خالی اَور تہی ہو تو خلا کے مان لینے میں کوئی مضائقہ نہیں۔ مگر مقدم چونکہ محال ہے' اِس لیے تالی کا محال ہونا بھی ضروری ہوا۔ دلیل کا یہ اَنداز تو اُن کے قول کے مطابق تھا۔ برہانِ اصلی یہ ہے کہ کوزے کے دونوں کناروں کے مابین پانی یا ہوا کا بُعد تو سمجھ میں آتا ہے۔ اَب اگر اِس کے علاوہ کوئی اَور بُعد بھی فرض کیا جائے' جس میں یہ بُعد متداخل ہے' تو اِس سے تداخلِ اَجسام یا تداخلِ اَبعاد لازم آتا ہے اَور یہ محال ہے۔ کیونکہ اَجسام کا اَجسام میں تداخل نہیں ہو پاتا' نہ جوہر کی حیثیت سے اَور نہ اعراض کی حیثیت سے۔ زیادہ وضاحت سے اِس مسئلے کو سمجھنے کے لیے اِس مثال پر غور کرو۔ فرض کرو' ایک صندوق کے دونوں کناروں میں ہاتھ بھر ہوا بھری ہے۔ اَب اگر یہ ہوا' اِسی مقدار کے ساتھ موجود ہے اَور اِس کے ساتھ ساتھ اِس میں ہاتھ بھر کا بُعد یا جسم بھی داخل ہوتا ہے تو اِس کا یہ مطلب ہوا کہ دو ہاتھ' ایک ہاتھ کے برابر ٹھہرے۔ ظاہر ہے کہ یہ محال ہے۔ اِس سے ثابت ہوا کہ دو اَبعاد ایک ہی مکان میں تداخل کی صورت میں پائے نہیں جا سکتے۔ ممکن ہے' اِس پر کوئی کہہ دے کہ اِن میں ایک بُعد تو دُوسرے کے تداخل سے منعدم ہو جاتا ہے۔ اگر یہ صحیح ہے تو یہ شکل تداخل کی نہ رہی بلکہ اِنعدام کی ہوئی' اَور یہ خلافِ مفروض ہے۔ اَور اگر دونوں قائم رہتے ہیں تو پہلا اعراض بھی قائم رہتا ہے۔ علاوہ ازیں اگر دونوں اَبعاد ایک ساتھ قائم رہتے ہیں تو سوال یہ ہے کہ دونوں میں باہم اِمتیاز کیونکر ہوگا۔ اَور ہم اِن میں دُوئی کیونکر فرض کر سکیں گے؟

اِس سے پہلے ہم یہ دلیل بیان کر چکے ہیں کہ سوادین ایک محل میں جمع نہیں ہو سکتے' اِس سے تداخل کی نفی بھی ہو جاتی ہے۔ کیونکہ اثنینیت (دُوئی) کا تو مفہوم ہی یہ ہے کہ ایک عرض کے بعد' دُوسرا عرض آئے۔ اَب اگر دو بُعد ایک جگہ جمع ہوتے ہیں اَور کوئی بھی دُوسرے کو چھوڑتا نہیں ہے' تو اَبعادِ مختلفہ میں تفریق کرنا مشکل ہو جائے گا۔ اِس لیے اگر کوئی کہتا ہے' یہاں ایک بُعد ہے' یا دو اَبعاد ہیں' یا اِس سے زیادہ ہیں' تو اِن کی تصدیق و تکذیب کی کوئی کسوٹی ہمارے پاس نہیں رہتی ہے۔ اِس بنا پر تداخل کا یہ نظریہ محال ہوا۔

یہ واضح رہے کہ اِس مرحلے پر یہ نہیں کہا جا سکتا کہ تفریق ایک وصف کی بِنا پر ممکن ہے' جواَب معدوم ہے۔ کیونکہ معدوم سے' دو چیزوں میں کبھی اِمتیاز حاصل نہیں ہو سکتا۔

اِس توضیح سے اگرچہ خلا کا اچھی طرح اِبطال ہو جاتا ہے' تاہم ہم مزید دلائل پیش کرنا مناسب

سمجھتے ہیں۔

اوّل: خلا کا تصوّر دراصل قوّتِ واہمہ کا آفریدہ ہے۔ اس نے اس کو ہوا پر قیاس کیا ہے جو غلط ہے۔ مثلاً انسان نے جب دیکھا کہ کوزے میں پانی نہیں ہے تو اُس نے خیال کیا کہ یہ خالی ہے اَور یہ خلا' اُسی طرح کی حقیقی شے اَور جسم ہے' جس طرح کہ ہوا ہے' یہ اگرچہ نظر نہیں آتی مگر اِس کے باوجود موجود ہے...... اس اَندازِ استدلال میں گھپلا یہ ہے کہ ہوا فی الواقع جسم رکھتی ہے' قائم بالنفس ہے' اَور تقسیم پذیر ہے' مگر خلا کی یہ بات نہیں۔ اِس کو اگر ہوا پر قیاس کیا جائے گا تو پھر ہوا کی طرح اِس کا بھی جسم ماننا پڑے گا جس میں تقسیم پذیری کی یہ صفات پائی جائیں اَور جو صغیر و کبیر اَور مسدس و مربع وغیرہ کی تقسیمات کو گوارا کر سکے۔ اِس صورت میں اس کو عدم محض نہیں ٹھہرایا جا سکتا حالانکہ یہ عدم محض ہی ہے' جسم نہیں۔

ثانی: اگر خلا کو مان لیا جائے تو پھر اس میں جسم کے لیے حرکت و سکون کا ماننا محال ہو جائے گا۔ اِس مقدمے میں تالی چونکہ محال ہے' اِس بِنا پر مقدم خود بخود حاملِ استحالہ ہوا۔

سکون خلا میں کیوں محال ہے؟ اِس وجہ سے کہ سکون کی دو ہی صورتیں ممکن ہیں۔ یا تو یہ سکونِ طبعی ہوگا یا قسرِ قاسر کا نتیجہ ہوگا۔ طبعی اِس بِنا پر تسلیم نہیں کیا جا سکتا کہ خلا کے تمام اَجزا متشابہ ہیں اَور ان میں کوئی اِختلاف نہیں پایا جاتا۔ لہٰذا اس کے کسی ایک جُز میں جسم کا ساکن ہونا' فہم و اِدراک کے حدود میں آنے والا نہیں۔ اَور قسرِ قاسر اِس بِنا پر نہیں ہو سکتا کہ اِس کے لیے پہلے ایک ملائم و سازگار مقام فرض کرنا پڑے گا جو تشابہِ اَجزا کی وجہ سے پایا ہی نہیں جاتا۔ لہٰذا جب اِس اِفتراق کی نفی ہوئی تو قسر و طبع میں جو فرق ہے' اُس کی آپ سے آپ نفی ہو جائے گی۔

خلا میں حرکت کا تصوّر کیوں محال ہے؟ اِس پر دو دلیلیں ہیں۔

(۱) اگر یہ حرکتِ طبعی ہے تو اِس کا مطلب یہ ہوا کہ اَب اِس کا ہدف اَیسا مقام ہے جو اِس کے لیے غیر سازگار یا مخالف ہے۔ حالانکہ یہاں مقامات کا یہ اِختلاف سِرے سے موجود ہی نہیں۔ اِسی طرح حرکتِ قسری کی صورت میں اِختلافِ مقام ماننا پڑے گا۔

(۲) اگر خلا میں حرکت تسلیم کی جائے تو یہ زمانے میں نہیں ہوگی' اَور یہ محال ہے۔ اس لیے مقدم بھی محال ہے۔ وجہِ استحالہ کیا ہے' اِس کی تفصیل گزر چکی ہے۔ ہر ہر حرکت کے لیے ضروری ہے کہ وہ زمانے میں ہو۔ کیونکہ اس کے بہرحال اَجزا ہوں گے' اَور اِن میں تقدم و تاخر ہوگا اَور یہ چیز زمانے کو مستلزم ہے۔ زیادہ تفصیل کے لیے اِس مثال پر غور کرو۔ ایک پتھر جب جہتِ سفل کی

طرف ہوا میں حرکت کناں ہوگا تو وہ زیادہ تیز رفتار ہوگا' بہ نسبت اِس کے کہ اس کی حرکت پانی میں ہے۔ کیونکہ ہوا زیادہ لطیف ہے' لہٰذا اس کی ممانعت ودفع کی قوت بھی کم ہوگی۔ اُور اگر پانی گاڑھا ہو جائے تو رفتار اُور سست ہو جائے گی۔ اِس کا یہ مطلب ہے کہ رفتار کی کمی بیشی کا تعلق مانع کی کیفیت سے ہے۔ وہ زیادہ لطیف ہوگا تو حرکت سریع ہوگی' زیادہ کثیف ہوگا تو حرکت بطئی ہوگی۔ لہٰذا اگر پتھر خلا میں سَو ہاتھ کا فاصلہ' ایک ساعت میں طے کرتا ہے تو ملا میں' جس میں کہ ہوا یا پانی پایا جاتا ہے' اِس سے زیادہ عرصے میں طے کرے گا۔ یعنی حرکت نسبتاً بطئی ہوگی۔ اَب اگر یہ فرض کریں کہ پانی کے بجائے ملا میں کوئی ایسی لطیف چیز ہے جو حرکت کی رفتار کو اِس حد تک بڑھا دیتی ہے کہ وہ خلا کی رفتار کے برابر ہو جاتی ہے تو اِس کے معنی یہ ہوتے ہیں کہ مانع مؤثر نہیں رہا' اُور حرکت خلا اُور ملا دونوں صورتوں میں برابر ہے۔ ظاہر ہے کہ یہ محال ہے۔

ثالث: اِبطالِ خلا پر یہ دلیل علاماتِ طبیعیہ میں سے ہے۔ یعنی کچھ طبعی تجربوں پر مبنی ہے۔ فرض کرو' تم پانی پر لوہے کا طشت پھینکتے ہو۔ ظاہر ہے کہ یہ سطحِ آب پر تیرنا شروع کر دے گا۔ کیوں؟ اِس لیے کہ اس کے مقعر وجوف میں ہوا بھری ہے۔ اُور ہوا خود بھی اُوپر کو اُٹھنا چاہتی ہے' اُور اس کو بھی تھامے رہتی ہے۔ اَب اگر ہوا' اس میں سے نکل جائے' یا جدا ہو جائے' تو اس کا ڈوب جانا ضروری ہے کیونکہ اِس صورت میں کوئی دُوسری چیز فوراً اس کی جگہ لے گی۔ خلا کا ثبوت اس صورت میں ہوگا کہ ہوا تو نکل جائے' اُور طشت ڈوب جانے کے باوجود پانی سے نہ بھرنے پائے۔ ظاہر ہے' یہ محال ہے۔ کشتیاں اِسی اُصول پر بنائی جاتی ہیں' اُور اِسی اُصول کے تحت پانی میں تیرتی پھرتی ہیں۔ پھر یہی اُصول حجام کے اس سکورے میں کارفرما ہوتا ہے جس میں سے وہ ہوا کھینچ لیتا ہے تاکہ مریض کا فاسد خون اس میں جمع ہو جائے۔ اُور یہی بات چھوٹے دہانے کی صراحی میں ہے۔ اسے اوندھا کرو' جب بھی پانی نہیں گرتا کیونکہ پانی نکلنے کی صورت میں ہوا اُندر داخل ہو کر اس خلا کو پُر نہیں کر سکتی۔

اِس تفصیل کے بعد اصل بحث کی طرف لَوٹو۔ اگر تم پوچھو کہ مکان کی کیا تعریف ہے' تو ہم کہیں گے وہی جو اَرسطو نے کی ہے' اُور جس پر سب کا اِجماع ہے۔ یعنی وہ عبارت ہے جسمِ حاوی کی سطح سے۔ جس کا یہ مطلب ہے کہ وہ حاوی کی سطحِ باطن ہے جو محوی سے پیوستہ ہے' کیونکہ یہی وہ چیز ہے جس پر مکان کی چاروں خصوصیات صادق آتی ہیں۔ اُور ظاہر ہے کہ یہ ہیولا وصورت سے جدا ایک حقیقت ہے۔

اِس تعریف کے پیشِ نظر ہم کہتے ہیں کہ یہ پورا سلسلہ کائنات یا عالَم، کسی مکان میں واقع نہیں ہے۔ یہی وجہ ہے کہ اس میں اعلیٰ و اسفل کا بھی کوئی تصور نہیں۔ اور یہی وجہ ہے کہ ہم نہیں کہہ سکتے کہ اِس چیز کے لیے یہ جیز کیوں پسند کیا گیا ہے۔ مثلاً آگ فلک قمر کو جہتِ باطن سے احاطہ کیے ہوئے ہے۔ ہوا کی جگہ سطحِ نار سے نیچے ہے۔ اور پانی ہوا کی سطحِ باطن سے متعلق ہے۔ یہی وہ ترتیبِ اَشیا ہے جو لائقِ اعتماد ہے۔

☆☆☆

مقالۂ ثانیہ

بسائط کی بحث

اِس میں اَجسامِ بسیط سے بالعموم اَور مسئلۂ مکان سے خصوصیت کے ساتھ تعرض کیا گیا ہے۔

یہ بات تو ہر کوئی جانتا ہے کہ جسم بسیط و مرکب کے دو خانوں میں منقسم ہے۔

بسیط کی پھر ایک تقسیم ہے۔ایک بسیط وہ ہے جو کون وفساد کا بالکل متحمل نہیں ہوتا' یہ فلکیات ہیں۔اَور اِس کی دُوسری قسم وہ ہے جس میں کون وفساد کی گنجائش ہے' یہ عناصر ہیں۔فلکیات کے بارے میں یہ بحث گزر چکی ہے کہ ان میں خرق وفساد واقع نہیں ہوتا۔نیز اِن میں حرکتِ مستقیم نہیں پائی جاتی۔

ہاں حرکتِ مستدیرہ سے یہ ضرور متصف ہیں۔یہ حقیقت بھی واضح ہو چکی ہے کہ یہ متعدِد ہیں۔اَور اِن میں نفوس ہیں جو سوچتے ہیں اَور ان کو حرکت میں لاتے ہیں اَور یہ کہ اِن کی حرکت اِرادی ہے۔اَور اِن کی طبیعتیں جدا جدا ہیں۔یہ بحثیں الٰہیات کے ضمن میں گزر چکی ہیں۔یہاں ہم جس حقیقت کا اِضافہ کرنے والے ہیں' وہ یہ ہے کہ اِن کے ہیولے بھی جدا جدا ہیں اَور اِن میں باہم اِشتراک پایا نہیں جاتا۔

حالانکہ عناصر میں اِختلافِ صور کے ساتھ مواد میں اِشتراک پایا جاتا ہے۔اِس کی وجہ یہ ہے کہ اگر اِن کے ہیولوں میں اِشتراک پایا جائے تو اِس کے یہ معنی ہیں کہ ذاتی طور پر اِن میں ہر ایک دُوسری صورت کو قبول کرنے کی صلاحیت رکھتا ہے۔اَور صورت کا یہ اِختیار چونکہ محض اِتفاق ہے' اِس لیے یہ عین ممکن ہے کہ کسی دُوسرے سبب کے اِتفاقاً پائے جانے سے اِس میں

اِختلافِ صورت پیدا ہو جائے اور پہلی صورت قائم نہ رہے۔ اِس طرح گویا اِس میں حرکتِ مستقیمہ کا وجود ماننا پڑے گا' جس کی ہم بارہا نفی کر چکے ہیں۔ لہٰذا اِن کے ہیولوں میں اِختلاف کا پایا جانا بالطبع ضروری ہے۔ اِس لیے کہ اِن میں اَور عناصرِ اَربعہ میں اِس سلسلے میں کوئی وجہِ مماثلت نہیں۔ یہ تو بسائط کے بارے میں وضاحت ہوئی۔ اَب عناصر سے متعلق تفصیلات ملاحظہ ہوں۔

عناصر وطبائع

عناصر کے بارے میں ہمارے کچھ دعاوی ہیں۔ ایک یہ کہ اِن کو متعدد خانوں میں تقسیم پذیر ہونا چاہیے۔ چنانچہ ایک خانہ حارِ یابس کا ہے جیسے آگ' ایک حارِ رطب کا ہے جیسے ہوا' ایک باردِ رطب کا ہے جیسے پانی' اَور ایک باردِ یابس کا ہے جیسے اَرض۔ ایک دعویٰ یہ ہے کہ حرارت و برودت اَور رطوبت و یبوست وغیرہ اعراض ہیں' صور نہیں۔

ایک دعویٰ یہ ہے' اِن کی مقدار میں بھی ردّ و بدل رُونما ہوتا رہتا ہے۔ ایک دعویٰ یہ ہے کہ یہ اَفلاک کی جانب سے بھی اَثرات قبول کرتے رہتے ہیں۔

نیز اِن کا محلِ وقوع اَجرامِ سماویہ کا وسط ہے۔ اِس ترتیب سے یہ گویا سات دعوے ہوئے۔

دعویٰ اُولیٰ

یہ اَجسام جو تغیّر و تبدل کا ہدف ہیں اَور اِن میں کون وفساد کا عمل برابر جاری رہتا ہے' ضروری ہے کہ حرارت' برادت اَور رطوبت ایسی صفات سے متصف رہیں۔ کیونکہ اگر اِن کی کیفیت یہ ہوگی کہ اِن میں شکل وصورت کے اَخذ و ترک کی صلاحیت نسبتاً سہل اَور آسان ہو تو یہ رطوبت ہوگی۔ اَور اگر صلاحیت دُشوار ہوگی تو اِس کو یابس کہیں گے۔ پھر اِن میں چونکہ اِمتزاج و ترکیب کی صلاحیت بھی پائی جاتی ہے' اِس لیے اِن میں برودت و حرارت کا ہونا بھی ضروری ہے۔ اِمتزاج و ترکیب اِس بنا پر ضروری ہے کہ اگر یہ نہ ہو تو عناصر صرف متجاوز ہی رہیں گے۔ اَور ایک دُوسرے میں گھل مل کر اَثر اَنداز نہیں ہو پائیں گے۔ اَب اگر اِمتزاج و فعل کی بنیاد تفریق پر ہے تو اِسے حرارت کہیں

گے، تعقید پر ہے تو یہ برودت کہلائے گی۔

یہی وجہ ہے کہ اِس کو اِنکسار لاحق ہوتا ہے۔ اور یہ اُس وقت ہوتا ہے جب رطوبت شدّتِ امتزاج کے ساتھ یبوست پر اثر انداز ہو۔ لین (یانمی) رطوبت کا نتیجہ ہے' اور صلابت یبوست کا۔ اِسی طرح ملاست طبعی رطوبت کا ثمرہ ہے' اور خشونت طبی یبوست کا۔ اِس تجزیے سے معلوم ہوا کہ اُصولی طبائع چار ہی ہیں۔ اور کوئی جسم بھی ان چار سے خالی نہیں۔ ہاں اِن میں اِن کے علاوہ بھی کچھ کیفیتیں پائی جاتی ہیں' لیکن ان کا درجہ اِس کے بعد ہے۔ مثلاً بُو' مزہ اور رنگ' ایسے عوارض ہیں کہ یہ عناصر اِن کے بغیر بھی پائے جاسکتے ہیں۔ چنانچہ ہوا کا کوئی رنگ نہیں۔ پانی مزے سے تہی ہے۔ اور ہوا بھی مزے کے تصوّر سے خالی ہے۔ اِسی طرح ہوا میں رائحہ یا بُو کا بھی کوئی عنصر نہیں۔ اِس کے معنی یہ ہیں کہ پہلا درجہ کیفیاتِ ملموسہ کا ہے' اور یہ کیفیتیں جن کا تعلق رویت' ذوق وطعم اور سماع اور سونگھنے وغیرہ سے ہے' یہ متاخر ہیں۔ لہٰذا امتزاج وترکیب اِن ہی چار طبائع میں محصور ہوگی۔ باقی اِن ہی کا نتیجہ وثمرہ ہیں۔ مثلاً خفت حرارت سے پیدا ہوتی ہے اور ثقل برودت سے اُبھرتا ہے۔ پھر جس درجہ کوئی چیز حار ہوگی' اُس میں خفت کا پہلو زیادہ ہوگا۔ اور جس درجہ اس میں برودت پائی جائے گی' اُسی نسبت سے ثقل زیادہ ہوگا۔ چنانچہ حار و یابس کے اِمتزاج سے جو چیز پیدا ہوگی' وہ بدرجۂ غایت لطیف ہوگی۔ اور حار و یابس سے جو مجموعہ ترکیب پائے گا' اُس میں ثقل بہت زیادہ ہوگا۔ پھر چونکہ ہر ہر جسم کے لیے ضروری ہے کہ دو دو کیفیتیں اس میں پائی جائیں' اِس لیے ترتیبِ اشیا یُوں ہوگی۔

(۱) حار و یابس کی کامل ترین شکل' جیسے آگ۔

(۲) حار و رطب' جیسے ہوا۔

(۳) بارد و رطب' جیسے پانی۔

(۴) بارد و یابس' جیسے زمین۔

یہ بڑے بڑے مرکبات ہیں۔ دُوسرے مرکبات اِن سے کم درجے کے ہیں۔ ہوا کیوں گرم ہے؟ اِس کی دلیل یہ ہے کہ یہ بالطبع' جہتِ فوق کی طالب ہے۔ چنانچہ اگر اِسے پانی میں بند کر دیا جائے تو اُوپر کو اُٹھے گی۔ اِسی طرح جب پانی کو کھولایا جائے گا تو بخارات کی شکل میں اُوپر کی طرف صعود کرے گی۔

ہاں یہ صحیح ہے کہ یہ ہوا جو ہمارے جسموں کو چھوتی ہے' اُس سے البتہ ٹھنڈک محسوس ہوتی ہے۔

کیونکہ اِس میں پانی کے بخارات ملے ہوئے ہوتے ہیں اور اگر آفتاب کی گرمی سے زمین تپ نہ جائے، اور ہوا اِس کی وجہ سے قدرے گرم نہ ہو تو یہ اِس سے بھی زیادہ ٹھنڈی محسوس ہو سکتی ہے۔ اور اِس میں یہ کم خنکی اِسی بنا پر ہے کہ یہ زمین کی تپش سے متاثر ہوتی ہے۔ ورنہ بخارات اِس کو اِس سے کہیں زیادہ بارد کر دیں۔ اِس کی اصل طبعیت بہرحال حار ہے۔ لہٰذا جس نسبت سے یہ بخارات سے اُوپر اُٹھتی جائے گی، اُسی نسبت سے اِس کی طبعیت کا اِقتضا زیادہ واضح ہوتا جائے گا۔ زمین کو یہ یابس اور بارد کہتے ہیں۔ اِس کی برودت بدیں وجہ ہے کہ اگر اِس کو دیگر موثرات سے الگ کر لیا جائے تو یہ آخر آخر میں بارد ہو جائے گی۔ سب سے بڑی وجہ یہ ہے، اگر اِس میں برودت نہ ہوتی تو یہ ثقل و کثافت کہاں سے آتی؟ اور یہ آگ کے بالکل خلاف، دُوسری جہت کی کیونکر طالب ہوتی؟

اِس تجزیے سے ثابت ہوا کہ اُصولی اور بنیادی اَجسامِ بسیطہ یہی چار ہیں۔ اور باقی سب اِن ہی کے مزج و ترتیب کا نتیجہ ہے۔

دعویٰ ثانیہ: صفاتِ اَربعہ اعراض ہیں، صور نہیں

صفاتِ اَربعہ کے بارے میں یہ جاننا ضروری ہے کہ یہ اعراض ہیں، صور نہیں، جیسا کہ بعض لوگوں نے گمان کیا ہے۔ کیونکہ صورت شئے جوہر ہوتی ہے اور اِس میں شدّت وضعف یا کمی بیشی کا احتمال نہیں ہوتا۔ اور اَجسام، حرارت و برودت وغیرہ کے باب میں، مختلف ہوتے ہیں۔ چنانچہ کچھ زیادہ بارد ہوتے ہیں اور کچھ زیادہ گرم ہوتے ہیں۔ اور یہ تفاوت منافیِ جوہریت ہے۔ یہ اِس بنا پر بھی صورت نہیں ہو سکتے کہ صورت مائیہ مثلاً اگر برودت سے متصف ہوتی، تو حرارت کی شکل میں یہ برقرار نہ رہتی، بلکہ یوں کہنا چاہیے کہ قطعی بگڑ جاتی۔ مزید برآں اِس کے لیے یہ بھی ضروری ہوتا کہ اپنی جگہ چھوڑ دے اور حار کی جگہ قبول کر لے۔ یہی نہیں، سرے سے اِسے حقیقتِ مائیہ سے تعبیر کرنا ہی دُشوار ہو جاتا۔ اِسی طرح صورتِ ہوائیہ، خفت اور حرکت، الی الفوق سے تعبیر ہے۔ اِس کو اگر مشکیزے میں بند کر دیا جائے تو یہ حقیقتِ ہوائیہ سے دست کش ہو جائے۔ اِس سے معلوم ہوا کہ یہ اعراض ہیں، اور عناصر کی طبعیت ایک دُوسری حقیقت ہے جو اِس کے ہیولے میں حلول کیے ہوئے ہے اور جو مدرک بالحواس نہیں۔ کیونکہ حواس تو لَون و برودت وغیرہ اعراض ہی کا براہِ راست

اِدراک کر سکتے ہیں۔ اَور یہ حقیقت کیا ہے؟ اِس کا اندازہ اس کے فعل سے ہوتا ہے۔ یہ حقیقت عناصر کو ان کے محلِ اصلی کی طرف لَوٹاتی رہتی ہے۔ ان میں میل پیدا کرتی ہے۔ اَور خفت و ثقل کا موجب ہوتی ہے۔ اَور ہر ہر جسم میں خاص کیفیت اَور خاص کمیت کا سبب قرار پاتی ہے۔ اَور یہی وہ حقیقت ہے جو مثلاً پانی کو قسرِ قاسر کی وجہ سے جب وہ گرم ہو جاتا ہے، تو پھر برودت کی طرف لاتی ہے۔ کیونکہ یہی برودت اِس کا مزاجِ اصلی ہے۔ اَور اس کی بدولت پانی کی مقدار میں جب قسرِ قاسر کی وجہ سے کمی بیشی ظہور میں آتی ہے، تو دوبارہ جب یہ قسر و جبر زائل ہو جائے، وہ کیفیت لَوٹ آتی ہے جو اس کی اصلی کیفیت ہے۔ اِس کا مطلب یہ ہوا کہ ان چاروں کے لیے الگ الگ صورت ہے، اَور یہی صورت ان کی حقیقت و وجود بھی ہے۔ لیکن یہ کیفیات محسوسہ اعراض ہیں جن میں برابر تغیّر و تبدل ہوتا رہتا ہے۔

دعویٰ ثالثہ

یہ عناصر تغیّر و استحالہ کو قبول کرتے رہتے ہیں۔ اِس لیے یہ بالکل جائز ہے کہ پانی مثلاً گرم ہو جائے، یعنی اس میں صفتِ حرارت پیدا ہو جائے۔ حرارت کس طرح پیدا ہوتی ہے؟ اِس کے تین اَسباب ہیں۔

(۱) یہ کہ کوئی جسم حار مجاور ہو، جس طرح آگ پانی کو کھولا دیتی ہے۔

(۲) حرکت اِس کا باعث ہو، جس طرح دُودھ مثلاً بلونے سے قدرے گرم ہو جاتا ہے، یا جس طرح تیزی سے بہنے والا پانی ماء راکد سے نسبتاً زیادہ حرارت کا حامل ہوتا ہے، یا پتھر کی رگڑ سے جیسے آگ کے شعلے نکلنا شروع ہو جاتے ہیں۔

(۳) روشنی بھی حرارت کو منتقل کرنے کا کام دیتی ہے، جیسے مثلاً کوئی جسم پہلے خود رَوشن ہو جائے اَور پھر اس حرارت کو دُوسرے جسم تک پہنچا دے جس طرح آتشیں شیشہ پہنچاتا ہے۔

بعض لوگوں نے اِس نقطۂ نظر کی مخالفت کی ہے۔ اُن کا کہنا ہے کہ پانی بھی گرم نہیں ہوتا، زمین بھی اپنی طبیعت و مزاج سے دست بردار نہیں ہوتی، اَور ہوا بھی بدستور بارد ہی رہتی ہے۔ سوال یہ ہے کہ پھر اِن کی حرارت اَور گرمی کی کیا توجیہ بیان کی جائے گی! اِس کے لیے اُنھوں نے ایک توجیہ نکالی ہے جو سراسر تکلف پر مبنی ہے۔ اُن کا دعویٰ یہ ہے کہ آگ پانی کو حرارت بخشتی ہے، تو

اِس طرح کہ آگ کے بعض اَجزا جدا ہو کر پانی میں سرایت کر جاتے ہیں۔ اَور ان کا چونکہ غلبہ ہوتا ہے' اِس لیے پانی گرم محسوس ہوتا ہے۔ اَور پھر جب ان اَجزا کی مدد و اِعانت نہیں رہتی تو پانی اپنی اصلی برودت پر لوٹ آتا ہے۔ اَور وہ برودت' جو اَجزائے ناریہ کے غلبے کی وجہ سے وقتی طور پر دب گئی تھی' دوبارہ اُبھر آتی ہے۔

اِسی طرح جو بھی شے حرکت پذیری سے گرمی یا حرارت سے متصف ہوتی ہے' تو محض اِس وجہ سے کہ ہر ہر شے کے باطن میں چونکہ اَجزائے ناریہ کا کچھ حصہ مستتر ہوتا ہے' لہٰذا اس حرکت کی بدولت وہ ظاہر ہو جاتا ہے۔ یہ نہیں کہ وہ شے برودت اِختیار کر لیتی ہے۔ یہی حال ضَو اَور روشنی کا ہے' یہ جسم حار ہے' جو فی نفسہٖ حار ہے' اَور حرارت اس میں بالعرض پائی نہیں جاتی' بلکہ یہ چونکہ حار ہونے کے ساتھ ساتھ لطیف بھی ہے' اِس لیے ایک جسم سے وہ دُوسرے جسم میں آسانی سے منتقل ہو جاتا ہے۔

اِس پر تکلف اَور غیر معقول توجیہ کی ضرورت یوں پیش آئی کہ ان لوگوں کے نزدیک یہ اعراض چونکہ صور ہیں' اِس لیے اُصولاً یہ اس بات کو نہیں مان سکتے کہ تغیّر و استحالہ کے باوجود صورت قائم رہتی ہے۔ لہٰذا اِس توجیہ کی آڑ لینا پڑی۔

ہم اِن تینوں توجیہات سے قطعی متفق نہیں۔ اَور اس سلسلے میں ہمارے علی الترتیب تین اعتراضات ہیں۔

اوّل۔ یہ مفروضہ غلط ہے کہ حرکت کسی شے کے باطن میں جو اَجزائے ناریہ ہیں' اُن کو ظہور میں لے آتی ہے۔ کیونکہ اگر اِس کو صحیح مان لیا جائے' تو پھر یہ لازم آئے گا کہ ظاہر شے متحرک تو گرم ہو' اَور اس کا باطن و اندرون بارد ہو کیونکہ اَندر سے حرارت نکل کر باہر آ گئی ہے' لہٰذا اسے ٹھنڈا ہونا چاہیے اَور بیرونی سطح کو گرم ہونا چاہیے حالانکہ فی الحقیقت ایسا نہیں۔ تیر کو دیکھو کہ اگر اس کا پھل سیسے کا ہے' اَور اس کو تیزی سے پھینکا جائے' تو بسا اَوقات سیسہ شدّتِ حرارت سے پگھل جاتا ہے۔ اَور اگر یہ مفروضہ صحیح ہو' تو اِس کا مطلب یہ ہے کہ اِس کو نہ صرف پگھلنا نہیں چاہیے' بلکہ برودت کی وجہ سے اَور جم جانا چاہیے' یا کم از کم پہلی حالت پر ہی رہنا چاہیے۔ لیکن ہوتا یہ ہے کہ اگر اس کو اسی حالت میں توڑا جائے تو اس کے اَندر یعنی جوف میں زیادہ گرمی محسوس ہوتی ہے۔

ٹھیک اِسی طرح اگر مشکیزے میں پانی کو زیادہ دیر تک حرکت دی جائے' تو اُس میں حرارت کا پیدا ہو جانا ضروری ہے۔ اَور پھر یہ حرارت صرف بعض اَجزا ہی تک محدود نہیں رہتی' بلکہ تمام اَجزا کو

یکساں متاثر کرتی ہے۔

اِس پر اگر کوئی کہ دے کہ اِس کا معنی تو یہ ہے کہ حرکت نے اَجزائے ناریہ کو' جو پہلے کمزور حالت میں تھے' زیادہ قوی کر دیا ہے' یا اَز سرِ نَو پیدا کر دیا ہے۔ ہم کہیں گے کہ یہی تو وہ تغیر و استحالہ ہے جس کے ہم مدعی ہیں۔ اِس مرحلے پر بعض یہ کہیں گے کہ حرارت جس سے تیر کا پھل متاثر ہوا ہے' وہ حرکت کی وجہ سے پیدا نہیں ہوئی بلکہ ہوا میں کچھ اَجزائے ناریہ تھے' اُن سے یہ پھل متاثر ہوا ہے۔ ہمارا جواب یہ ہے کہ ہوا میں کب صلاحیت ہے کہ نارِ صرف میں زیادت پیدا کر سکے۔

علاوہ ازیں جو چیز نار یا آگ میں زیادہ دیر تک رہتی ہے' اُس کو زیادہ گرم ہونا چاہیے۔ اَور جو تیزی اَور جلدی سے گزر جاتی ہے' اُس کو کم گرم ہونا چاہیے۔ اِس بِنا پر یہ توجیہ جو اِختیار کی گئی ہے' غلط ثابت ہوتی ہے کیونکہ اِس سے یہ لازم آتا ہے کہ آہستہ چلنے والا تیر زیادہ گرم ہو اَور تیزی سے گزر جانے والا کم گرم یا بارد ہو۔ حالانکہ واقعہ اِس کے خلاف ہے۔

تیر کے گرم ہو جانے کی ایک توجیہ اَور بیان کی جاتی ہے' اَور وہ یہ ہے کہ یہ جب تیزی سے حرکت میں آتا ہے تو اُن اَجزائے ناریہ کو اَپنے میں جذب کرتا جاتا ہے جو ہوا میں پہلے سے موجود ہیں۔ ہم کہیں گے کہ یہ کیا ضرور ہے کہ یہ اَجزائے ناریہ کو جذب ہی کر لے' کیوں نہ اُن اَجزائے ناریہ کو خارج کرے جو اُس کے باطن میں موجود ہیں۔ اَور اگر ایسا ہو تو اِس کا منطقی نتیجہ یہ ہونا چاہیے کہ یہ اَور ٹھنڈا ہو جائے' کیونکہ اَب اِس کے اَندر وہ آگ نہیں رہی جو پہلے پائی جاتی تھی۔ کیونکہ جب ہم یہ مانتے ہیں کہ اِس کے مسام ہیں تو اَب جس طرح ان مسامات کے ذریعے حرارت داخل ہو سکتی ہے' خارج بھی ہو سکتی ہے' بلکہ اِس کا خارج ہونا نسبتاً زیادہ آسان ہے کیونکہ تیر جب حرکت میں ہے تو یہ گویا اپنے مقام میں نہیں ہے' اَور اپنے مقام میں نہ ہونا اِس بات کی علامت ہے کہ اِس سے اَجزائے ناریہ زیادہ سہولت سے خارج ہو سکتے ہیں۔ لیکن اِس پر اگر یہ کہا جائے کہ حرکت اَجزائے ناریہ کے خروج کو مانع ہے تو ہم جواباً کہیں گے' بجا' لیکن حرکت کی وجہ سے اِن میں اَجزائے ناریہ کو داخل بھی تو نہیں ہونا چاہیے۔

ثانی: یہ بھی کہا گیا تھا کہ پانی یا لکڑی کے جب آگ قریب ہوتی ہے تو اُس کے اَجزا اِن میں داخل ہو جاتے ہیں۔ ہم اِس کا اِنکار نہیں کرتے۔ یہ ممکن ہے' کیونکہ اِختلاط و مجاورت بھی ایک سبب ہے۔ مگر جب یہ ثابت ہو گیا کہ یہ اَشیا' استحالہ و تغیر کا ہدف بنتی ہیں' تو اِن کا انکار' اَجزائے ناریہ کے دخول کے بغیر آگ میں تبدیل ہو جانا بھی ناممکن نہ رہا۔

ثالث: ایک دعویٰ یہ کیا گیا تھا کہ شعاع بجائے خود جسم حار ہے۔ یہ بوجوہ غلط ہے۔

(۱) اگر یہ بجائے خود جسم حار ہوتی تو چاہیے تھا کہ جس پر پڑتی اُس کو ڈھانپ لیتی' جس طرح کہ آگ ڈھانپ لیتی ہے' حالانہ تجربہ یہ ہے کہ یہ اَشیا کو ڈھانپنے اَور چھپانے کے بجائے ظاہر اَور اُجاگر کرتی ہے۔

(۲) جسم ہونے کی صورت میں اس کو صرف ایک ہی طرف حرکت پذیر ہونا چاہیے تھا حالانکہ یہ چاروں طرف پھیلتی ہے۔

(۳) اگر شعاع جسم ہوتی تو اس کو دُور کا فاصلہ دیر سے' اَور قریب کا فاصلہ سرعت وعجلت سے طے کرنا چاہیے۔ حالانکہ ایسا نہیں ہے' مثلاً اگر انجلائے کسوف کے وقت چراغ روشن کیا جائے تو دونوں کی روشنی بیک وقت زمین تک پہنچتی ہے۔

(۴) اگر گھر میں روشن دان کے ذریعے شعاعیں داخل ہو رہی ہوں' اَور ان کی وجہ سے پورا کمرہ روشن ہو' تو روشن دان فوراً بند کر دینے سے کمرہ بدستور روشن رہنا چاہیے۔ کیونکہ ضَو اَور روشنی کے اَجسام ابھی وہیں کمرے میں موجود ہیں۔ لیکن ایسا ہوتا نہیں' بلکہ ہوتا یہ ہے کہ جونہی روزن بند ہوا' روشنی پھر غائب ہوگئی۔ کیوں؟ اِس لیے کہ ظلمت وروشنی اعراض ہیں' اَجسام نہیں۔ اَور کمرہ ایک اَیسا جسم ہے جو دونوں کو قبول کرنے کی صلاحیت رکھتا ہے۔

(۵) سوال یہ ہے کہ اگر یہ اَجسامِ نوریہ متفرق ہیں تو پھر پوری فضا میں کیونکر گھل مل جاتے ہیں' اَور متواصل ہیں تو پورے کمرے میں ہوا کے جسم میں ان کا نفوذ کیونکر ہوتا ہے اَور اگر نفوذ نہیں ہو پاتا' تو پھر یہ اَجسام زمین تک کیونکر پہنچ جاتے ہیں۔

(۶) اگر آفتاب کی روشنی کا صدور بایں طور ہوتا کہ اس سے اَجسامِ نوریہ خارج ہوتے تو اِس کا مطلب یہ ہوتا کہ آفتاب کی روشنی لحہ بہ لحہ کم ہو جاتی' اَور اس کی قوتیں تحلیل ہو جاتیں۔ کیونکہ اس صورت میں ہر ہر لحہ اس کے جسم میں کمی اَور ضعف پیدا ہوتا رہتا۔ اِس پر اگر کہا جائے کہ یہ اَجسامِ نوریہ اس سے خارج نہیں ہوتے' بلکہ اس کے ساتھ ساتھ گردش میں رہتے ہیں' اَور جو چیز ان کے مقابل میں واقع ہوتی ہے' روشن ہو جاتی ہے' تو اِس شبہے کا جواب دو مقامات پر گزر چکا ہے۔ جہاں ہم نے کہا ہے کہ اِس صورت میں اسے اَشیا کو ڈھانپ لینا چاہیے' روشن اَور اُجاگر نہیں کرنا چاہیے۔ اَور یہ کہ اس کو اِس طرح ہوا میں مداخل ہونا چاہیے' اَور اِس طرح اس میں سرایت ونفوذ کرنا چاہیے کہ اس کا اپنا کوئی جز بھی باقی نہ رہے۔ کیونکہ یہ ناممکن ہے کہ ایک ہی جسم زمین سے

قریب بھی ہو اَور بعید بھی ہو۔ اِس کا مطلب یہ ہے کہ جب کوئی جسم ہوا میں نکلے تو اُس پر روشنی نہیں پڑنا چاہیے۔ اِس لیے کہ اس روشنی کے بارے میں یہ خیال کرنا تو بہر حال محال ہے کہ اس نے یہ جان کر جسم میں نفوذ اختیار کیا ہے کہ یہ اَب میرے مقابل میں ہے یا میرے سامنے ہے۔

(۷) ضَو یا روشنی کے جسم ہونے کی صورت میں یہ بھی ضروری تھا کہ اس کا سرچشمۂ انعکاس کوئی سخت چیز ہوتی، جس سے کہ یہ جسمانی شعاعیں صادر ہوتیں، پانی کی طرح نرم نہ ہوتیں۔ اِن علائم و تجربات سے ثابت ہوتا ہے کہ روشنی یا ضَو عرض ہے۔ اَور یہ آفتاب وغیرہ کی خصوصیت ہے کہ جسمِ مقابل میں یہ اس کو پیدا کر دیتا ہے بشرطیکہ ان کے مابین کوئی شفاف چیز ہو، غیر شفاف نہ ہو۔ اِسی طرح جسمِ روشن بھی حدوثِ ضَو کا باعث و سبب ہو سکتا ہے۔ یا تو اِس طرح کہ اِس کے ذریعے گویا دوبارہ آفتاب نے روشنی عطا کی ہے، اَور یا یہ بات ہے کہ یہ اِنعطافِ ضَو کا کرشمہ ہے۔

بہر حال جب بھی کوئی شے ضَو اَور روشنی کو قبول کرے گی، اُس میں حرارت اُبھر آئے گی۔ یہ گویا دُوسری صفت و عرض ہے روشنی کے علاوہ ہے اَور اس کو عارض ہوئی ہے۔

دعویٰ رابعہ: عناصرِ اَربعہ مقدار کی کمی بیشی کے متحمل ہیں

یہ عناصر مقدار کی کمی بیشی کو قبول کرنے کی صلاحیت رکھتے ہیں، بغیر اِس کے کہ خارج سے کوئی چیز داخل ہو، اَور ان میں اِضافے اَور کمی کا موجب ہو۔ جیسے مثلاً پانی حار ہونے کی شکل میں پھیل جاتا ہے، اَور جم جانے کی صورت میں اِس کی ضخامت میں کمی آ جاتی ہے۔ اِسی طرح اگر پانی فاتر ہے یا کنکنا ہے، تو اس کا حجم حار و بارد سے مختلف ہوگا۔ اِس سے پہلے یہ بحث گزر چکی ہے کہ مقدار عرض ہے، لہٰذا یہ ضروری نہیں کہ ہیولا ایک ہی مقدار کے ساتھ مخصوص رہے۔ ہمارا اِستدلال اِس سلسلہ میں مشاہدے پر مبنی ہے۔ شراب ہی کو دیکھو، خم میں پڑی پڑی تیز ہو جاتی ہے اَور اس کی ضخامت میں اِس طرح معتدبہ اِضافہ ہو جاتا ہے، یہاں تک کہ کبھی کبھی یہ خم اِس کے نتیجے میں ٹوٹ بھی جاتا ہے۔ اِسی طرح قمقمے میں پانی بھر کر اگر اُس کا منہ بند کر دیا جائے اَور نیچے آگ جلائی جائے، تو ایک مرحلہ ایسا آئے گا کہ یہ پھٹ جائے گا۔ سوال یہ ہے کہ اِس کا سبب اِس کے سوا اَور کیا ہے کہ پانی کی مقدار میں اِضافہ ہو گیا ہے؟

ممکن ہے، اِس پر کوئی کہہ دے کہ ہو سکتا ہے یہ مقدار اَجزائے ناریہ کے اِضافے کی وجہ سے ہو۔ ہمارا جواب یہ ہے کہ یہ ممکن نہیں، کیونکہ جب پانی کے کچھ اَجزا اِس میں سے نکلے نہیں تو یہ کیونکر

ممکن ہے کہ آگ کے کچھ اَجزا اِس میں داخل ہوجائیں۔ اَور اگر پانی اس میں سے نکلا ہوتا اَور اَجزائے ناریہ نے ان کی جگہ پُر کی ہوتی تو قمقمے کے پھٹنے کا تو سوال ہی پیدا نہیں ہوتا بلکہ اس صورت میں تو اس کو جوں کا توں قائم رہنا چاہیے۔

ایک پہلو یہ بھی پیش کیا جا سکتا ہے کہ ممکن ہے یہ اِس بنا پر پھٹا ہو کہ ہوا چونکہ فطرتاً اُوپر کی طرف اُٹھنا چاہتی ہے' اَور مزاحمت کی وجہ سے نہیں اُٹھ سکتی' اِس لیے اس مزاحمت کو ختم کر دیتی ہے۔ ہمارا جواب یہ ہے کہ اِس صورت میں تو نسبتاً یہ زیادہ آسان ہے کہ اس کو لے اُڑے نہ یہ کہ توڑ ڈالے، خصوصاً اُس وقت جبکہ یہ برتن مضبوط ہو' اَور وزن میں ہلکا ہو۔ اَور پھر اگر اس کو ہوا توڑنا ہی چاہتی ہے تو اُسی مقام سے توڑنا چاہیے کہ جہاں اس کا تصادم ہوتا ہو' نہ یہ کہ تمام کناروں میں انشقاق واقع ہو اَور پورا برتن ہی ریزہ ریزہ ہوجائے۔ اصل بات یہ ہے کہ پانی حار ہوکر برتن کے چاروں طرف پھیلتا ہے' اَور اس کی سطح سے ٹکراتا ہے' اَور اُس جگہ سے ٹوٹ جاتا ہے جو نسبتاً زیادہ کمزور ہو۔

اِن مشاہدات و علائم سے ثابت ہوا کہ مقدار ایک عرض ہے' جس میں کمی بیشی کی صلاحیت پائی جاتی ہے۔ اَور وہ طبعیت جو مقدار و کمیت کی متقاضی ہے' قائم رہتی ہے۔ اَور قسرِ قاسر کی وجہ سے مختلف اعراض کا ہدف بنی رہتی ہے۔

دعویٰ خامسہ

یہ عناصرِ اَربعہ ایک دُوسرے میں بدلتے رہتے ہیں۔ چنانچہ ہوا پانی کی صورت اِختیار کر لیتی ہے' آگ کی شکل میں ڈھل جاتی ہے۔ اَور پانی ہوا کا قالب اِختیار کر لیتا ہے یا اَرضیت کی خصوصیت کا حامل ہوجاتا ہے۔ یہی حال باقی عناصر کا ہے۔ حکما کے ایک گروہ نے اِس اُصول کو نہیں مانا۔ لیکن ہمارے دعوے کی بنیاد بجائے خود مشاہدے پر مبنی ہے۔ چنانچہ لوہار کی دھونکنی کو دیکھو کہ اگر زیادہ دیر تک حرکت میں رہے' تو اس کے اَندر کی ہوا میں احتراق پیدا ہوجاتا ہے۔ اَور اِس احتراق ہی کا دُوسرا نام تو آگ ہے۔ اِسی طرح اگر کوئی کوزہ قرینے سے برف میں رکھ دیا جائے' تو اُس کے اَندر کی ہوا پانی کے قطرات میں بدل جائے گی۔ یہی نہیں' کوزے کی بیرونی سطح پر بھی قطرات جمع ہوجائیں گے۔ ظاہر ہے' یہ قطرات باہر سے نہیں آئے ہیں بلکہ اَندر کی ہوا شدّتِ برودت سے قطرات کی شکل میں تبدیل ہوگئی ہے۔ باہر سے یہ قطرات اَندر مسامات کے ذریعے داخل نہیں

ہوئے ہیں۔ اور اِس پر ہماری دلیل یہ ہے کہ اگر کوزے کے اِرد گِرد گرم پانی ہوتا' تب تو اِس کا اِمکان تھا کہ مسامات کے ذریعے پانی کوزے کے اندر جمع ہونا شروع ہو جائے۔ مگر اس کے اِرد گرد کا ماحول تو شدید طور پر بارد ہے۔ لہٰذا یہ سوال ہی پیدا نہیں ہوتا۔ پھر قطرات اگر صرف کوزے کے اندر اُسی حد تک ہوتے کہ جس حد تک وہ برف سے ڈھکا ہے' تب بھی ایک بات تھی۔ لیکن یہاں تو صورتِ حال یہ ہے کہ وہ کنارے جو برف میں نہیں ڈھکے ہیں' اُن پر بھی قطرات جمع ہیں۔

علاوہ ازیں سَرد ممالک میں تو یہ بھی دیکھا گیا ہے کہ صبح کے وقت اکثر برف کے چھوٹے چھوٹے ریزے موتیوں کی طرح زمین پر بچھے ہیں۔ یہ اِس کے سوا کیا ہے کہ ہوا میں جو نمی ہے' وہ برف کی صورت میں تبدیل ہو گئی ہے۔ پانی ہوا کا قالب اِختیار کر لیتا ہے' اس کو بخارات کی شکل میں دیکھو' یہ کبھی کبھی اَرضیت و حجریت کی شکل بھی اِختیار کر لیتا ہے۔ اِس کا تجربہ اُس زمین پر کیا جا سکتا ہے جو نہ صرف پتھر ہی ہو بلکہ اس میں حجر آفرینی کی قوتیں بھی ہوں۔ چنانچہ یہاں یہ حال ہے کہ جہاں بارش کے قطرات گرے' سنگریزوں میں تبدیل ہو گئے۔ اِسی طرح پتھر بھی کیمیاوی طریقوں سے پگھل جاتا ہے' اور بالکل پانی ہو جاتا ہے۔ سوال یہ ہے کہ ایسا کیوں ہوتا ہے؟ محض اس لیے کہ ہیولا ان سب میں مشترک ہے' اور اِن کی کوئی صورت بھی ذاتی اور متعین نہیں بلکہ مختلف اَسباب میں ان صور میں تبدیلی رُونما ہوتی رہتی ہے۔ چنانچہ جہاں سب میں تغیر ہوا' وہاں ان کی صورت بھی بدل گئی۔ اور یہ صورت اِس بنا پر بدلتی ہے کہ اِس کے لیے ہیولے میں مختلف اعراض کی وجہ سے نئی اِستعداد پیدا ہو جاتی ہے۔ مثلاً پانی پر جب حرارت کا غلبہ ہوتا ہے' تو پانی صورتِ ہوائیہ کو قبول کرنے کے لیے تیار ہو جاتا ہے تا آنکہ اِس میں مائیت کی صلاحیت بالکل ختم نہ ہو جائے' اور جب یہ ہو چکتا ہے تو اس مرحلے پر واہب صور اس کو اس نئی صورت کا خلعت پہنا دیتا ہے۔

دعویٰ سادسہ: سفلیات فلکیات سے متاثر ہوتے ہیں

یہ کہ تمام سفلیات سماویات سے متاثر ہوتے ہیں۔ چنانچہ آفتاب اور قمر کی اثر آفرینیاں تو نمایاں ہیں۔ کیونکہ ان ہی کے ذریعے پھل پک کر تیار ہوتے ہیں اور اِن ہی سے سمندر میں مدّو جزر واقع ہوتا ہے۔ اور کچھ اور چیزوں کا تعلق بھی اِن ہی سے ہے جن کی تفصیلات کتبِ جزئیہ میں موجود ہے۔

پھر جس طرح آفتاب اور چاند بڑے موثرات میں سے ہیں اُسی طرح موثرات کے اعتبار سے روشنی یا ضَو کو اوّلین درجہ حاصل ہے۔ اِس کے بعد حرارت کا مرتبہ ہے لیکن ضَو کی حرارت کے معنی یہ ہرگز نہیں ہیں کہ آفتاب بھی حار ہے۔ جیسے آفتاب میں ایک خصوصیت مثلاً یہ ہے کہ یہ پانی کو کھولا کر بخارات میں بدل دیتا ہے اور یہ بخارات اُوپر کو اُٹھتے رہتے ہیں؛ مگر اس کا یہ مطلب نہیں ہوتا کہ آفتاب کی گردش کا رُخ بھی اِس انداز سے اُوپر کی طرف ہے۔ ٹھیک اِسی طرح ضَو کی حرارت آفتاب کے حار ہونے پر قطعی دلالت کناں نہیں۔ بلکہ جہاں تک سماویات کی طبیعت ومزاج کا تعلق ہے یہ کہنا چاہیے کہ ان میں طبیعتِ خامسہ پائی جاتی ہے جو سفلیات سے بالکل الگ اور جدا ہے اور جو محض ان ہی کے ساتھ مخصوص ہے۔

ضَو حرارت کو کیوں مستلزم ہے؟ اِس کو سمجھنے کے لیے بس یہ سمجھ لو کہ یہ اعراض باہم متعاشق اور متعاہد ہیں۔ چنانچہ حرارت کا نتیجہ حرکت ہے اور ضَو لازماً حرارت کی مقتضی ہے جس کے معنی یہ ہیں کہ ان میں ایک موضوع میں دُوسرے کے لیے اِستعداد پیدا کرتی ہے۔ اور واہب صور اِس کے مطابق اس کو صورت عطا کر دیتا ہے۔ اِس تجزیے کا مطلب یہ ہوا کہ یہ ہرگز ضروری نہیں کہ ہر شے کا فعل واثر اس کی جنس ہی سے ہو۔ بلکہ ہوتا یہ ہے کہ ایک جسم جب دُوسرے جسم پر اثر انداز ہوتا ہے تو اثر فاعل کی مناسبت سے ہوتا ہے۔ یہی وجہ ہے کہ سخونت (گرمی) کو ہم آگ کی طرف منسوب کرتے ہیں برودت کو پانی یا نمی کا نتیجہ قرار دیتے ہیں اور ضَو کو آفتاب کی طرف منسوب کرتے ہیں۔

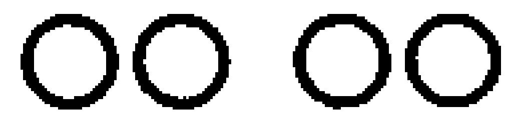
جسم ایک جسم پر کیونکر اثر انداز ہوتا ہے؟ اِس کی کئی صورتیں ہیں۔ کبھی تو مجاورت اِس کا سبب ہوتا ہے جیسے مثلاً آگ ہے جہاں کسی جسم کے قریب ہوئی اس میں اس نے سخونت پیدا کرنا شروع کر دی کبھی مماست یا چھو جانا اس کا سبب قرار پاتا ہے۔ جیسے ہوا کسی جسم میں تحریک پیدا کرنے کا موجب ہوتی ہے۔ کبھی کبھی مقابلہ وتقابل کے ذریعے ایک جسم دُوسرے جسم پر اپنے اثرات ڈالتا ہے۔ جیسے کوئی صورت آئینے کے بالمقابل ہو تو یہ صورت اس میں اِرتسام پذیر ہو جاتی ہے۔ یا کسی سبز چیز کا اِنعکاس مثلاً دیوار پر بعینہٖ سبز رنگ کا اُس وقت ہوتا ہے جب آفتاب کی شعاعیں اس پر پڑ رہی ہوں۔ یہی حال آنکھ کے محسوسات کا ہے۔ یہ بھی تقابل کا نتیجہ ہیں۔ اور اگر کوئی چیز بالکل پردۂ چشم سے ٹکرا جائے یا چھو جائے تو اِس کا اِدراک ٹھیک طرح حاصل ہونے والا نہیں کیونکہ شرط تقابل ہے مماست نہیں۔ پھر صورت کے ارتسام کے بارے میں یہ سمجھ لینا ضروری ہے کہ یہ اس

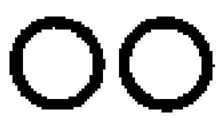
وجہ سے نہیں کہ کوئی شے جسمِ مضیٔ (ضیا آفریں) سے خارج ہوتی ہے' یا جسم کا کوئی جُز آنکھ یا آئینے تک پہنچا اَور ٹکرایا ہے بلکہ ہُوا صرف یہ ہے کہ جسمِ کثیف' جسمِ مضیٔ یا روشنی کے بالمقابل ہو گیا ہے جس سے اس کی صورت بہ اندازِ تجدّد حدقۂ بصر یا آئینے میں مرتسم ہوئی ہے۔ کیونکہ دونوں کے مابین ایک جسمِ شفّاف موجود ہے۔ غرض' جب کسی شے میں ضَو یا روشنی پیدا ہوتی ہے' تو اس کے ساتھ ساتھ اس میں حرارت کی اِستعداد بھی جنم لیتی ہے جس کا نتیجہ یہ ہوتا ہے کہ وہ شے حار یا گرم ہو جاتی ہے۔ پھر یہ حرارت' حرکت کا پیش خیمہ بن جاتی ہے۔ جیسے پانی ہے کہ جب یہ کھولتا ہے تو بخارات کی شکل میں اُڑنا اَور حرکت کرنا شروع کر دیتا ہے۔ آتشیں شیشہ' شے مقابل کو کیوں جلا دیتا ہے؟ اِس کی وجہ یہ ہے کہ اس کو مقعر و مخروط رکھا جاتا ہے تاکہ ردّ و اِنعکاس سے تمام شعاعیں ایک نقطے پر آ کر مرکوز ہو جائیں اَور چاروں طرف سے حملہ آور ہو کر' ایک ہی جگہ اکٹھا ہو جائیں۔ اِس کا لازمی نتیجہ یہ ہوتا ہے کہ ضَو یا روشنی کی مقدار کہیں بڑھ جاتی ہے' اَور اسی نسبت سے اس میں حرارت اَور تپش کا بھی اِضافہ ہو جاتا ہے۔ بالکل یہی وجہ گرمیوں میں حرارت و تپش کے بڑھ جانے کی ہے۔ اِس موسم میں آفتاب اَور زمین کا تقابلِ باہمی نقطۂ عروج پر پہنچ جاتا ہے۔ لہٰذا اِس شدّتِ تقابل کے سبب ضَو و حرارت میں بھی شدّت پیدا ہو جاتی ہے۔ یعنی آفتاب اِس موسم میں سمتِ شمالی کی طرف ہوتا ہے' اَور عین ہمارے سروں پر عموداً اس کی شعاعیں پڑتی ہیں۔ بنا بریں اس کا زیادہ حار یا گرم ہونا ضروری ہے۔ لیکن جاڑوں میں چونکہ اس کے برعکس اِس عمود کا رُخ بدل جاتا ہے اَور شمال کے بجائے اس کا رُخ جنوب کی طرف مُڑ جاتا ہے' اِس لیے حرارت کم ہو جاتی ہے۔ عمود سے یہاں مُراد ایسا خط ہے' جو مرکزِ شمس سے نکلتا ہے' اَور مرکزِ زمین پر دو زاویے قائمے بناتا ہوا پہنچتا ہے۔ اِس کا یہ مطلب ہے کہ زاویوں کے تفاوت کی وجہ سے جو خط اس سے ہٹا ہوا ہوگا' وہ عمودی نہیں ہوگا۔

دعویٰ سابعہ: عناصرِ بسیطہ کی صحیح جگہ

اِن عناصر کے لیے نہ تو افلاک سے باہر کوئی مکانِ طبعی ہے' اَور نہ افلاک کے اَندر ہی مکانِ طبعی ہو سکتا ہے۔ لہٰذا اِن سب کے لیے ایک ہی مقام ہے اَور وہ وسطِ افلاک ہے۔

افلاک سے وَرا اَور باہر کیوں اِن کے لیے مکانِ طبعی نہیں ہو سکتا؟ اِس کی ایک وجہ ہے اَور وہ یہ ہے

کہ اِن اَجسام کے بارے میں ہم کہہ چکے ہیں کہ اِن کے لیے جہتین کا تصوّر ضروری ہے۔ کیونکہ یہ حرکتِ مستقیمہ سے متصف ہیں۔ اَور جہتین کا تصوّر اُس وقت تک نہیں اُبھرتا جب تک کہ ایک جسمِ محیط فرض نہ کیا جائے، جس سے کہ جہت کی تعیین ہو سکے۔ اَب اگر ہم یہ تسلیم کریں کہ ان کی جگہ فلکِ اعلیٰ سے باہر واقع ہے تو یہ محال ہوگا کیونکہ اس صُورت میں کوئی جسمِ محیط فرض نہیں کیا جاتا۔ اَور اگر جسمِ محیط فرض کیا جائے تو اِس طرح دو عالم ساتھ ساتھ، یا کچھ فاصلے پر یوں ماننا پڑیں گے۔ اِس  میں استحالے کا پہلو یہ ہے کہ اِس صورت میں ان میں خلا کو فرض کرنا پڑتا ہے اَور خلا محال ہے۔

علاوہ ازیں یہ بُعد و خلا جہتین کا متقاضی ہوگا تا کہ اِن کے مابین حرکتِ مستقیمہ کو تسلیم کیا جا سکے۔ اَور اِس سے پہلے ہم بتا چکے ہیں کہ اختلافِ جہت اُس وقت تک پیدا نہیں ہوتا جب تک کہ ایک اَور جسمِ محیط نہ ہو جو اِن دونوں کو اَپنے آغوش میں لیے ہوئے ہو۔ یہ صورت بھی محال ہے۔ کیونکہ اِس کا مطلب یہ ہوگا کہ یہ دو الگ الگ مکانات میں ہوں گے، اَور ان کو ایک فلکِ قمر گھیرے ہوئے ہوگا۔ جیسا کہ اِس نقشے سے واضح ہے۔  یہی وجہ ہے کہ ہم عنصرِ بسیط کے لیے ایک ہی مکانِ طبعی تسلیم کرتے ہیں، دو نہیں۔ کیونکہ اگر ہم دو مکان فرض کریں، اَور یہ بھی فرض کریں کہ یہ عنصرِ بسیط مثلاً پانی ہے تو اِس طرح گویا پانی کے لیے دو طبعی مکان ہوئے۔ اَب سوال یہ ہے کہ پانی کا طبعی میلان اگر ایک ہی مکان کی طرف ہے، تو یہی مکان طبعی ہوا، دُوسرے کو کس بنیاد پر طبعی ٹھہرایا جائے گا۔ اَور اگر صورتِ حال یہ ہے کہ اِس کا ایک حصہ تو ایک مکان کی طرف مائل ہے اَور دوسرا حصہ، دُوسرے مکان کی طرف میلان رکھتا ہے تو اِس میں بھی استحالہ پایا جاتا ہے۔ کیونکہ اِس صورت میں یہ ماننا پڑے گا کہ پانی جو متشابہُ الاَجزائے بسیط حقیقت ہے، اَور جس کی حرکت بھی متشابہ اَور یکساں ہونا چاہیے، وہ بیک وقت دو دو مکانوں کی طرف میلان رکھتا ہے۔ اَجزا میں تشابہ اِس بِنا پر ہے کہ یہاں کوئی ایسا مخصص موجود نہیں ہے جو بعض اَجزا کو تو ایک طرف دھکیل دے، اَور دُوسرے بعض کا رُخ دُوسری طرف پھیر دے۔ اِس تجزیے کے معنی یہ ہیں کہ جب ہم کہیں، اِس جسم کا یہ مکانِ طبعی ہے تو اِس کا مطلب یہ ہوتا ہے کہ اگر جسم کے اَجزا کو متفرق مواضع میں منتشر تسلیم کیا جائے، تب بھی ان کی حالت یہ ہے کہ اگر اِن کی فطرت و مزاج کو بروئے کار آنے کا موقع ملے، یعنی یہ مخلی بالطبع ہوں، تو سب اِس مکان میں آ جمع ہوں۔ لہٰذا اِن سب اَجزا کے لیے مکانِ طبعی وہی ہوگا، جس میں سب اَجزا اکٹھا ہو جائیں۔ اَور یہ ایسی صورت

ہے جس میں کوئی استحالہ پایا نہیں جاتا۔ غرض یہ بات بالکل واضح ہے کہ یہ عالم واحد ہے' اور وہ اجسام جن پر کہ یہ مشتمل ہے' دو قسم کے ہیں۔ ایک وہ جو متدعی جہت ہیں اور ایک وہ جو مفید جہت ہیں۔ اور متدعی جہت کو مفید جہت (فلک محیط) کے عین وسط میں ہونا چاہیے تاکہ جہتین کا تصور اُبھر سکے' اور اِس حیثیت سے ہونا چاہیے کہ اس کا بعض بعض میں متداخل ہو' خارج نہ ہو۔

یہ باتیں جن اُصولوں پر مبنی ہیں' وہ یہ ہیں کہ یہ اَجسامِ بسیط ہیں۔ اور ہر ہر جسمِ بسیط شکلِ طبعی کا مقتضی ہے جو کرہ ہے اور ان سب کا ایک ہی طبعی مکان ہے۔ ہم اِس سلسلے میں یہ بھی ذِکر کر چکے ہیں کہ خلا محال ہے۔ اِن تمام اُصولوں پر غور کرو' تو بحیثیتِ مجموعی وہی نتیجہ برآمد ہوگا جس کا ہم نے ذِکر کیا۔

ہر ہر جسم ایک مکانِ طبعی کا متقاضی ہے۔ اِس کی دلیل یہ ہے کہ اگر اسے تمام نوع کے قواسر کے دباؤ سے چھڑا دیا جائے' تو یا تو لامحالہ کسی ایک مکان میں استقرار پذیر ہو جائے گا' یہی اِس کا مکانِ طبعی ہے' اور یا پھر کسی مکانِ طبعی کی طرف حرکت کناں ہوگا۔

عالم کو واحد ہم نے اِس بِنا پر قرار دیا ہے کہ اگر ایسا نہ کریں تو اَجزائے بسیط میں اِفتراق لازم آئے گا' جو محال ہے۔ یعنی اس صورت میں یہ دونوں حدوں سے آزاد ہو جائیں گے۔ اور ایک حصہ ایک طرف توجہ کناں ہوگا اور دُوسرا' دُوسری طرف ملتفت۔ لہٰذا صحیح موقف یہی ہے کہ اَجزائے بسیط میں اِفتراق تسلیم نہ کیا جائے' اِس صورت میں اِن اَجزا کا ایک ہی طرف رُخ ہوگا' اور یہ طبعی ہوگا۔

☆☆☆

مقالۂ ثالثہ

اِمتزاج و ترکیب کے مسائل

اِس باب میں مزاج و مرکبات کی تفصیلی بحث ہے اَور یہ غور و فکر کے مندرجہ ذیل پانچ مقام چاہتی ہے۔

(۱) حقیقتِ اِمتزاج

اِمتزاج کیا ہے؟ یہ اس بات سے تعبیر ہے کہ عناصر، فعل و اِنفعال کے بعد ایک دُوسرے میں گھل مل جائیں اَور تغیر و تحوّل کے بعد ایسی کیفیات پر اِستقرار حاصل کر لیں جو یکساں اَور مشابہ ہوں۔ یعنی یہی اِستقرار اَور ٹھیراؤ دُوسرے لفظوں میں اِمتزاج ہے، جس کا مطلب یہ ہے کہ حار جب بارد سے ملے تو اس کی برودت میں کسر و اِنکسار سے کام لے۔ اَور بارد، حار کی حرارت میں ردّ و بدل کرے اَور اِس کے بعد ایک خاص اِمتزاج میں ڈھل جائے۔ ٹھیک اِسی طرح کا عمل رطب و یابس کے مابین جاری رہتا ہے۔ اَور تعبیرِ مزاج کا کام دیتا ہے۔ یہ کیفیاتِ محسوسہ اِس طرح کی ہیں جن کے بارے میں ہم کہہ چکے ہیں کہ اعراض ہیں اَور فعل و تفاعل کی وجہ سے خاص صور میں بدل جاتی ہیں۔

صور کیا ہیں؟ یہ بات بھی یہاں سمجھ لینے کی ہے۔ یہ وہ قوتیں ہیں جو ان کیفیتوں کا موجب ہیں۔ اَور یہ باوجود ردّ و بدل اَور تغیر و تحوّل کے، جوں کی توں قائم رہتی ہیں۔ کیونکہ اگر ہم یہ مان لیں

کہ تبدیلی اِن صور میں بھی رُونما ہوتی ہے تو یہ اِمتزاج نہیں رہے گا' فساد اَور بگاڑ ہوگا۔ مثلاً اگر صورِ ناریہ ختم ہو جائیں اَور صرف صورِ ہوائیہ کا وجود ہی باقی رہے' تو اِس کے معنی یہ ہوں گے کہ صورِ ناریہ نے ہوائیہ کا قالب اِختیار کر لیا ہے۔

ظاہر ہے' اِمتزاج کی یہ شکل نہیں ہوتی' یہ کھلا ہوا بگاڑ ہے۔ اِس طرح اگر کیفیات میں تغیّر و تبدّل' اَور تاثیر و تاثر کے دواعی کارفرما نہ رہیں تو یہ محض تجاور ہوگا۔ اِس کو اِمتزاج ہرگز نہیں کہیں گے۔ کیونکہ اِمتزاج تو کیفیات میں ردّوبدل کا مقتضی ہے۔ یہی مطلب ہے ارسطو کے اِس قول کا' کہ عناصر کے قویٰ اِمتزاج کے باوجود قائم رہتے ہیں۔ قویٰ سے اُس کی مراد قوائے فاعلہ ہیں' منفعلہ نہیں۔ کیونکہ اِنفعال و تاثر پذیری کی نفی کی صورت میں اِمتزاج و ترکیب کے تقاضے پورے ہی نہیں ہو پاتے۔ چہ جائیکہ اِس سے کوئی اِمتزاج معرضِ ظہور میں آئے۔ اِس کے اِستدلال کی بنیاد' دراصل اِس حقیقت پر ہے کہ اِمتزاج و فساد میں بیّن فرق ہے۔ اَور فعل و اِنفعال سے فساد رُونما بھی کیونکر ہو جب کہ اِس کی دو ہی صورتیں ہیں۔ یا تو کیفیات مناسب تغیّر و تبدّل کے مترادف ہوں گی۔ اِس صورت میں فساد یا بگاڑ کا کوئی سوال ہی پیدا نہیں ہو پاتا۔ اَور یا اِن میں بعض غالب رہیں گی' اَور بعض مغلوب۔ اِس صورت میں مغلوب کیفیتیں ختم ہو جائیں گی اَور غالب برقرار رہیں گی۔ اَور یہی اِمتزاج سے مقصود بھی ہے۔ بہرحال جواہر میں درمیانی واسطہ موجود نہیں۔ اَور صور کے بارے میں ہم کہہ چکے ہیں کہ یہ جواہر ہیں' جو اَز خود کمی بیشی کو قبول نہیں کرتے۔ لہٰذا اِمتزاج و ترکیب کی ضرورت تسلیم کرنا پڑے گی۔

مزاج و امتزاج سے متعلق یہ نکتہ بھی جاننا چاہیے کہ وہم و خیال اگرچہ اس کو معتدل و غیر معتدل کے دو خانوں میں تقسیم کرتا ہے مگر درحقیقت معتدل کا وجود کہیں پایا نہیں جاتا۔ کیونکہ معتدل کے تو معنی یہ ہیں کہ ایک جسم مثلاً نہ ساکن ہو نہ متحرک ہو۔ اگر وہ زمین پر ساکن ہوگا تو اَرضیت اس پر غالب رہے گی۔ ہوا پر رہے گا تو ہوا کا استیلا رہے گا۔ اگر ہوا سے کرۂ نار کی طرف منتقل ہوگا تو نار کا غلبہ تسلیم کرنا پڑے گا۔ یعنی جسم کو نہ تو کسی جگہ استقرار پذیر ہونا چاہیے' اور نہ کسی مقام سے حرکت کر کے، کسی مقام کی طرف جانا چاہیے۔ ظاہر ہے کہ یہ محال ہے۔

(۲) زمین کے طبقے

اِس سے قبل عناصر سے متعلق بحث گزر چکی ہے۔ اِس مقام پر اِختلاطِ اُولی کی صورتوں کی تفصیل بیان کرنا مقصود ہے۔

زمین کے تین طبقات ہونا چاہئیں۔

طبقۂ سافلہ: یہ وہ طبقہ ہے جو مرکز کے گردو پیش پھیلا ہوا ہے۔ یہ چونکہ بساطت کی طرف مائل ہے' اِس لیے خالص مٹی پر مشتمل ہے۔ اس کے اُوپر کا طبقہ' ذرا نم ہے کیونکہ سطحِ اَرض کا تمام پانی جذب ہو کر یہاں تک پہنچتا ہے۔ اِس کو طبقۂ طین کہتے ہیں۔ اِس کے اُوپر کا طبقہ وہ ہے جو سطحِ اَرض کہلاتا ہے۔ اِس کے پھر دو حصے ہیں۔ ایک وہ ہے جو بخارات سے متصل ہے' اَور ایک جس پر بخارات نہیں۔ اَور جو حصہ تحتُ البحر ہے' اُس پر مائیت یا پانی کا غلبہ ہے۔ اَور جہاں پانی نہیں' اُس پر یبوست کی حکمرانی ہے۔ کیونکہ آفتاب کی گرمی' نمی یا رطوبت کو خشک کرتی رہتی ہے۔ پانی ساری زمین کو کیوں محیط نہیں' اِس لیے کہ زمین کے کچھ حصے پانی میں بدلتے رہتے ہیں۔ چنانچہ جو حصہ پانی بن جاتا ہے' وہاں نشیب سا پیدا ہو جاتا ہے۔ اَور اِسی طرح کچھ حصے سمندر کے مٹی اَور زمین کی شکل اِختیار کرتے رہتے ہیں۔ چنانچہ جہاں ایسی تبدیلی جنم لیتی ہے' وہاں بلندی سی اُبھر آتی ہے۔ زمین سخت ہے اَور پانی ہوا کی طرح نہیں کہ اس کے بعض اَجزا بعض میں اس طرح گھل مل جائیں کہ کناروں کا تفاوت دُور ہو جائے' اَور یہ ٹھیک دائرے کی شکل اِختیار کرلے جیسا کہ پانی اَور ہوا کے باب میں ہوتا ہے۔ بلکہ یہاں صورتِ حال یہ ہے کہ مرتفع اَور بلند حصہ' نشیب کی طرف مائل ہوتا رہتا ہے اَور اس سے بعض مقامات ہوا کے لیے کھلے رہتے ہیں۔ یہ عنایتِ الٰہیہ کا اقتضا ہے۔ اَور اِس کا فائدہ یہ ہوتا ہے کہ ایک حصہ حیوانات کی زِندگی کے لیے برقرار رہتا ہے۔ کیونکہ ان کی غذا کا اَہم جُز تو ہوا ہی ہے۔ اگر یہ نہ رہے تو ان کی زِندگی بھی معرضِ خطر میں پڑ جائے۔ اِس حصۂ زمین پر اَرضیت کے غلبے کی وجہ یہ ہے کہ اس سے اس میں اُستواری و استحکام پیدا ہوتا ہے۔

ہوا کے چار طبقے ہیں۔ پہلا طبقہ جو زمین سے مِلا ہوا ہے' اُس میں ایک حصہ تو مائیت اَور نمی کا ہے کیونکہ یہ نتیجہ ہے بخارات کا جو پانی سے اُٹھتے ہیں اَور اِس حصے کو متاثر کرتے رہتے ہیں۔ دُوسرا حصہ حرارت کا ہے کیونکہ زمین جب حرارت و ضَو کو قبول کرے گی تو لامحالہ اس کے اَثرات اس حصے تک بھی پہنچیں گے۔

اِس کے اُوپر کے طبقہ میں بھی بخارات کی نمی کے اثرات ہیں۔ لیکن یہ حرارت میں قدرے کم ہے۔ کیونکہ زمین کی حرارت یہاں تک پوری قوت سے نہیں پہنچ پاتی۔ اِس کے اُوپر کا طبقہ بالکل صاف ہوا پر مشتمل ہے کیونکہ بخارات اور حرارت، جو زمین سے منعکس ہوتی ہے، اس کے اثرات یہاں تک ممتد نہیں ہو پاتے۔ اور اِس کے اُوپر جو طبقہ ہے، اُس پر دُخانیت کا غلبہ ہے۔ کیونکہ زمین سے جو دُخانی مواد ہوا میں بلند ہوتا رہتا ہے، وہ طبقہ نار تک، جو سب سے اُوپر ہے، پہنچنے کی کوشش کرتا رہتا ہے۔ اور اِس طرح گویا سطحِ اعلیٰ میں اُڑتا اور گردش کرتا رہتا ہے۔ پھر اِن میں جو حصہ کرۂ نار تک پہنچ جانے میں کامیاب ہو جاتا ہے، وہ جل جاتا ہے۔ کرۂ نار بہت لطیف ہے۔ اِس میں صرف احراق کی صلاحیتیں ہیں اور اس کا کوئی رنگ نہیں۔ یہ ہوا کی طرح بلکہ اِس سے بھی بڑھ کر صاف ہے۔ کیونکہ اگر اِس کا کوئی رنگ ہوتا، تو ستاروں کی روشنی چھن کر کبھی ہم تک نہ پہنچ پاتی۔ چراغ کی لَو کا اِس بنا پر رنگ ہوتا ہے کہ اِس میں نارِ صافی کے ساتھ ساتھ دُخانِ مظلم کی بھی آمیزش ہوتی ہے۔ چنانچہ اِن دونوں کے اِتصال ہی کا یہ نتیجہ ہے کہ اس میں رنگ بھی ہے اور نور یا روشنی بھی ہے۔ ورنہ جہاں تک نارِ صافی کا تعلق ہے، یہ لون و رنگ کی آلائشوں سے پاک ہے۔ یہی وجہ ہے کہ چراغ کی لَو میں بھی جب خالص ناریت کا غلبہ ہوتا ہے، تو وہ بالکل نظر نہیں آتی۔ بلکہ اس میں اِنقطاع اور خلا سا محسوس ہوتا ہے۔ یہی خالص نار یا آگ ہے۔ اور لَو کے جس حصے میں لون و رنگ کی جھلک ہے، اُس میں گویا تیل کی دُخانیت کو دخل ہے۔ یہ آگ یا نار کا رنگ ہرگز نہیں۔ کیونکہ یہ تو ہوا کی طرح بے رنگ و لَون ہے۔ یہی نہیں ضَو کے مفہوم سے بھی عاری اور نا آشنا ہے۔ کیونکہ بے حد شفاف ہے۔ لہٰذا اسے ہوائے محترق سے تعبیر کرنا چاہیے۔

(۳) بخارات و دُخان کی رنگا رنگ شکلیں

مادۂ بخارات فضا میں کیا کیا شکل اِختیار کرتا ہے، اِس کی تفصیلات یہ ہیں۔ جب آفتاب ضَو اور روشنی کی وساطت سے، زمین کو حرارت بخشتا ہے تو اس کے مرطوب حصے سے بخارات اُٹھتے ہیں۔ یابس حصہ دُخان کا باعث ہوتا ہے، اور جوفِ زمین میں جو حرارت محبس ہو جاتی ہے، اُس سے معدنیات ظہور میں آتے ہیں۔

اُور دخان و بخارات کی جو مقدار ہوا میں منتشر ہو جاتی ہے' اُس سے متعدد چیزیں رُونما ہوتی ہیں' جیسے اَبر' بارش' برف' اولے' قوسِ قزح اُور ہالہ وغیرہ۔

چنانچہ طبقہ حارہ سے جو ہوائیں اُٹھتی ہیں اُور فضائے بارد تک پہنچتی ہیں' وہ برف اُور اولوں کی شکل اِختیار کر لیتی ہیں اُور اَبر و سحاب کے قالب میں ڈھل جاتی ہیں۔ کیونکہ جہاں تک ٹھنڈک کا تعلق ہے' وہ بخارات کو پانی میں بدل دینے کی صلاحیت رکھتی ہے۔ اِس لیے کہ حرارت سے بخارات نسبتاً زیادہ لطیف ہو جاتے ہیں۔ یہی وجہ ہے' جاڑوں میں حمام میں گرمی نے جہاں شدّت اِختیار کی' اس کی فضا تاریک ہو گئی اُور بخارات نے جمع ہونا شروع کیا۔ اُور یہی وجہ ہے کہ جب رات کے وقت پانی کو بادِ شمالی سے ٹھنڈا کرنا مقصود ہوتا ہے' تو اس کو عصر کے قریب دُھوپ میں ڈال دیا جاتا ہے' تاکہ آفتاب اُس کے بخارات کو لطیف کر دے۔

اِس سے ملتا جلتا تجربہ یہ ہے کہ جاڑوں میں اگر ٹھنڈا اُور گرم پانی بیک وقت زمین پر گرا دیا جائے' تو گرم پانی بہ نسبت ٹھنڈے سے' پہلے جمے گا۔ اُور سَردممالک میں یہ بات تو روز مرّہ کے مشاہدات میں داخل ہے کہ اگر گرم پانی سے وضو کیا جائے تو اُس کے قطرے ڈاڑھی کے بالوں پر فوراً جم جاتے ہیں۔ ظاہر ہے کہ سرد پانی کی صورت میں برودت اِتنی جلدی اَثر اَنداز ہونے والی نہیں۔

بخارات جوفِ اَرض سے بھی اُٹھتے ہیں۔ کیونکہ آفتاب کی گرمی مسامات کے ذریعے اس میں برابر نفوذ کرتی رہتی ہے' سوا اُن حصوں کے کہ جن پر پہاڑ اِستادہ ہیں۔ یہ آڑے آتے ہیں اُور بخارات کو باہر نکلنے نہیں دیتے۔ اِس کا نتیجہ یہ ہوتا ہے کہ یہ مختلف معدنیات کی آفرینش کا سبب بن جاتے ہیں۔

ہاں اِن میں اگر کسی کو کچھ منفذ ملیں تو اِس صورت میں یہ باہر نکلتے' اُور اُوپر کی طرف صعود بھی کرتے ہیں۔ صعود کے بعد بخارات کی پھر دو حالتیں ہیں۔ اگر یہ کمزور ہوں تو آفتاب کی گرمی اِنھیں تتر بتر کر دیتی ہے اُور پہاڑوں کی طرف دھکیل کر ہوا میں بدل دیتی ہے۔ یہی وجہ ہے کہ گرمیوں میں دِن کے وقت بادلوں کا ہجوم نہیں ہو پاتا۔ ہاں رات کو یہ البتہ جمع ہوتے ہیں۔ یا جاڑوں میں ان کا اِجتماع ہو جاتا ہے۔ بشرطیکہ آفتاب کی تمازت نسبتاً بہت کم ہو اُور اگر بخارات قوی ہوں یا آفتاب کی گرمی کم ہو' اُور یا یہ دونوں باتیں پائی جائیں تو آفتاب کی موثریت اِس صورت میں نہیں رہے گی اُور اِس کا نتیجہ یہ ہوگا کہ بخارات اکٹھا ہونا شروع ہو جائیں گے۔ کبھی کبھی ہوا کے جھونکے بھی ان کے مختلف ٹکڑوں کو اِکٹھا کر دینے میں ممد و معاون

ثابت ہوتے ہیں اور پھر ان کا جو حصہ طبقہ ٔ باردہ تک پہنچ جاتا ہے ٗ اُس میں تکاثف پیدا ہو جاتا ہے۔ اور یہ دوبارہ پانی بن کر برس جاتے ہیں۔ جیسے ہنڈیا سے جو بخارات پیدا ہوتے ہیں ٗ وہ جب ڈھکنے تک پہنچتے ہیں تو پانی کے قطرات میں بدل جاتے ہیں۔ بالکل یہی کیفیت ان بخارات کی ہے۔ اور اگر یہ بخارات جمع ہونے اور تکاثف اختیار کرنے سے پہلے شدید برودت سے دوچار ہوں تو اِس کا نتیجہ یہ نکلتا ہے کہ چھوٹے چھوٹے قطرے جم جاتے ہیں اور زمین پر دھنی ہوئی روئی کی طرح گرتے ہیں۔ اور اگر یہ شدّتِ برودت سے دوچار نہ ہوں ٗ اور چاروں طرف سے اِن کو حرارت و تمازت کا سامنا کرنا پڑے ٗ تو برودت شکست کھا کر اِن کے اندر سرایت کر جاتی ہے جس کا نتیجہ یہ ہوتا ہے کہ فضا کی ٹھنڈک سے اِن میں پھر اِنجماد پیدا ہو جاتا ہے جو اولوں کی شکل اختیار کر لیتا ہے۔ یہی وجہ ہے کہ اولے ربیع و خریف ہی میں عموماً پڑتے ہیں ٗ دُوسرے موسموں میں نہیں۔ کیونکہ اِس موسم میں برودت ٗ بیرونی حرارت کی وجہ سے ٗ قطرات کے اندر سرایت کر جاتی ہے اور ان میں عملِ اِنجماد کو جاری رکھتی ہے تا آنکہ اِن کو بارِ دفضا نہ ملے اور یہ کلیتاً جم نہ جائیں۔

قوسِ قزح کی حقیقت کیا ہے؟ اِس کی تفصیل یہ ہے کہ چونکہ ہوا بارش کی وجہ سے مرطوب ہو جاتی ہے ٗ اِس لیے اگر تھوڑی سی اِس میں صقالت یا صفائی بھی پیدا ہو جائے تو اِس کے معنی یہ ہوتے ہیں کہ یہ ایک طرف تو آئینے کی طرح قابلِ اِنعکاس ہے ٗ دُوسری طرف یہ منعکس شعاعیں چونکہ نمی کے اَجزا میں سے ہو کر گزرتی ہیں ٗ اس لیے اِن میں رنگ و لَون کی آمیزش اُبھر آتی ہے۔ یہ رنگ تین طرح کے ہوتے ہیں اور بالکل الگ الگ یعنی تینوں میں کوئی رنگ بھی درمیانی حیثیت کا نہیں ہوتا۔ یہ ہمیشہ مستدیر ہوتی ہے تا کہ آئینہ (یعنی آئینہ ہوا) کے اَجزا کا بُعد آفتاب کے مقابلے میں ایک ہی رہے۔ اور یہ اِس لیے ضروری ہے کہ آئینے میں صورت کے اِنعکاس کی پہلی شرط ہی یہ ہے کہ رائی اور مرئی میں بُعد اور فاصلے کی ایک مخصوص نسبت پائی جائے ٗ ورنہ نہیں۔ زیادہ وضاحت مطلوب ہو تو اِس کو علمُ العناصر میں تلاش کیا جا سکتا ہے۔

قوسِ قزح کا یہ دائرہ ہمیشہ آدھا ہی نظر آتا ہے، مکمل نہیں ہوتا۔ کیونکہ زمین درمیان میں حائل ہے۔ اور تکمیل کی صورت میں ضروری ہے کہ اِس کا آدھا حصہ زیرِ زمین ہو۔ حالانکہ ایسا نہیں۔ کیونکہ آفتاب تو دیکھنے والے کے پیچھے ہوتا ہے اور دیکھنے والے کی حیثیت قطبِ دائرہ سے زیادہ

نہیں۔لہٰذا اِس کو اِس طرح نظر آنا چاہیے کہ اِس کے دونوں سرے گویا زمین سے ذرا بلند ہیں۔ پھر اگر یہ زوال سے پہلے وقوع پذیر ہو تو قوسِ قزح مغرب کی جانب نظر آئے گی۔اگر زوال کے بعد ہو تو مشرق کی طرف دِکھائی دے گی۔اَور اگر آفتاب وسط آسمان میں ہو تو چھوٹی سی قوس کی شکل میں نمودار ہوگی اَور وہ بھی جاڑوں میں' اَور کبھی کبھی۔

ہالہ وہ دائرہ ہے جو چاند کے گِرداگِرد نظر آتا ہے۔اِس کا سبب بھی وہی ہے' جو قوسِ قزح کا ہے۔یعنی وہ ہوا جو چاند اَور دیکھنے والے کے مابین حائل ہے' شفّاف و مرطوب ہے۔اَور اس کے ہر ہر جُز اَور حصے میں سے یہ چاند اسی طرح دائرے کی شکل میں نظر آتا ہے۔کہ اگر یہ ہوا جز آئینہ ہوتا' اَور ان آئینوں کو باہم جوڑ دیا جاتا تو ظاہر ہے جو شکل بھی ان سب میں نظر آتی' وہ مستدیر ہی ہوتی۔اس کا وسط اِس بِنا پر تاریک نظر آتا ہے کہ وہ بخارات جو اس میں پائے جاتے ہیں' لطیف ہیں۔اِس لیے اِن میں کا جو حصہ چاند کے قریب ہوتا ہے' وہ تو اپنا وجود کھو بیٹھتا ہے' اَور جو ذرا دُور ہوتا ہے' وہ اپنے اَجزا کو قائم رکھتا ہے' لہٰذا دکھائی دیتا ہے۔ہالے کا یہ درمیانی حصہ اُن ذرّات کے مانند نہیں ہے' جو آفتاب کی روشنی میں چمکتے ہیں۔بلکہ اُن ستاروں کی طرح ہے جو دِن کی روشنی میں تو نظر نہیں آتے لیکن رات کی تاریکی میں دِکھائی دیتے ہیں۔یہی وجہ ہے' یہ درمیانی حصہ خالی نظر آتا ہے اَور یوں معلوم ہوتا ہے کہ یہاں گویا بخارات نہیں ہیں۔یہ ہالہ بسا اَوقات اُس برودت کا نتیجہ بھی ہوتا ہے جو ہوا میں پیدا ہو جاتی ہے' اگرچہ بارش نہ ہو' بشرطیکہ فضا میں غبار اَور دُخانیت نہ ہو جس سے کہ اس کی صقالت و صفائی متاثر ہوتی ہے۔

(۴) صاعقہ' شہابِ ثاقب' دُم دار ستارہ وغیرہ کی توجیہ

مادّۂ دُخان سے کیونکر ریح' صاعقے' شہابِ ثاقب' دمدار ستارے اَور رعد و برق کی تکوین ہوتی ہے؟ اِس سلسلے میں جاننے کی چیز یہ ہے کہ اوّلاً دُخان بخارات کے وَسط سے گزر کر اُوپر اُٹھتا ہے۔کیونکہ اس میں اُوپر اُٹھنے کا میلان زیادہ قوی اَور شدید ہے اَور رفتارِ حرکت بھی نسبتاً زیادہ ہے۔اَب اگر راستے میں برودت مزاحم ہو' اَور یہ مزید اُوپر نہ اُٹھ سکے' تو بوجھل ہو کر نیچے گرتا ہے۔اِس سے ہوا میں تحریک پیدا ہوتی ہے اَور یہ یوں سکون سے حرکت میں بدل جاتا ہے کہ گویا کسی بھاری بھرکم پنکھے نے اِس میں جنبش پیدا کر دی ہے۔یہ ریح ہے کیونکہ ریح کے معنی ہی

متحرک ہوا کے ہیں۔

اُور اگر برودت اس کا راستہ نہ روکے' اُور یہ اثیر تک پہنچنے میں کامیاب ہو جائے' اُور جل جائے' اُور آگ اِس میں بھڑک اُٹھے تو یہ آگ دُخان کے طول کے مطابق ایک مستطیل اُور ملتہب لکیر کی شکل میں نظر آئے گی۔ یہی شہابِ ثاقب یا ٹوٹنے والا ستارہ ہے۔ اُور اگر دُخان زیادہ لطیف ہے' تو اِس کی دو شکلیں ہیں۔ یا تو یہ نارِ محض سے بدل جائے گا اُور یا بالکل بجھ کر رہ جائے گا اُور نظر نہیں آئے گا۔ نیز یہ بھی ہو سکتا ہے کہ فضا کی برودت اس کو ہوا میں بدل دے۔ اِس صورت میں یہ ہوا بالکل شفاف ہو گی۔ برودت کے دوچار ہونے کے معنی یہ ہیں کہ اگر وہ اِس درجہ موثر ہے کہ اس کی ناریت کو زائل کر سکے' تو دُخان ہوا میں بدل جائے گا۔ اُور اگر یہ اِس درجہ موثر نہیں ہے' بلکہ قوتِ ناریہ زیادہ مضبوط ہے' تو اِس کا نتیجہ یہ نکلے گا کہ یہ نارِ صرف کی شکل اِختیار کر لے گا۔ کیونکہ اِس صورت میں یہ بارد تو بہر حال ہو نہیں سکتا۔ اگر دُخان کثیف ہے' اُور احتراق پذیر بھی ہے اُور چندے کسی دُوسرے عنصر میں تحلیل نہیں ہوتا ہے' تو یہ فضا میں قائم رہتا ہے اُور دُم دار ستارے کی صورت میں نظر آتا ہے۔ بلکہ اکثر فلک کے ساتھ ساتھ گھومتا بھی ہے۔ کیونکہ اِس کے اُجزا مقعرِ فلک کے اُجزا کے ساتھ باہم پیوستہ ہیں۔ اُور اگر یہ احتراق پذیر نہ ہو' تو اِس کی پھر دو شکلیں ہیں۔ یا تو اِس میں آگ بجھ جائے گی' اُور یہ اس کوئلے کی طرح ہو جائے گا جو سُرخ دِکھائی دیتا ہے۔ اُور یا پھر سُرخی بھی اس میں نہیں رہے گی اُور یہ اُس کوئلے کے مانند ہو جائے گا' جس کی آگ کلیتہً بجھ گئی ہو۔ اِس شکل میں یہ ہوا میں سیاہ خلا کی صورت میں نظر آئے گا۔

اُور اگر صورتِ حال یہ ہے کہ دُخان کا کچھ حصہ اَبر کی تہوں میں باقی رہ گیا ہے' تو اِس کا نتیجہ یہ ہو گا کہ شدید تحریک کا موجب ہو گا' جس سے بجلی کا کڑکا پیدا ہو گا۔ یہ رعد ہے۔ پھر اگر اِس کی حرکت تیز اُور قوی ہو جاتی ہے' تو اِس کے اَجزائے دُخانیہ بھڑک اُٹھیں گے اُور ہوا بھی جل اُٹھے گی۔ یہ برق ہے۔ اُور اِسی کا کثیف و ثقیل حصہ جب اَبر سے ٹکرائے گا تو صاعقہ بن کر گرے گا۔ مگر یہ عجیب بات ہے کہ یہ صاعقہ ایسی لطیف قسم کی آگ سے تعبیر ہے کہ اِس کا ٹکراؤ صرف سخت قسم کی اَشیا ہی سے ہوتا ہے' نرم اُور ڈھیلی ڈھالی چیزوں سے نہیں۔ چنانچہ اگر یہ کسی شخص کے کپڑوں پر گرے تو کپڑوں کو تو کوئی گزند نہیں پہنچے گا' لیکن جیب میں جو سونا رکھا ہے' وہ ضرور

پگھل جائے گا۔

برق و رعد میں تلازم ہے۔ یعنی جب برق نمودار ہوگی' اس کے ساتھ رعد کا ہونا بھی ضروری ہے۔ کیونکہ یہ دونوں حرکت ہی کا نتیجہ تو ہیں۔ یہ الگ بات ہے کہ پہلے برق کا احساس ہوتا ہے' اور رعد یا بجلی کا کڑکا بعد میں سنائی دیتا ہے۔ کیونکہ آنکھیں بہر حال زمانی وساطت کی محتاج نہیں۔ اور سمع کی نوبت اُس وقت آتی ہے جب ہوا میں تحریک ہو' اور وہ کان کے پردوں سے ٹکرائے۔ یہی وجہ ہے' اگر کوئی دھوبی دُور کہیں کپڑے دھو رہا ہو تو وہ دِکھائی پہلے دے گا اور کپڑے دھونے اور پٹخنے کی آواز اس کے بعد کانوں تک پہنچے گی۔

(۵) معادن کے ذخائر کیونکر پیدا ہوتے ہیں

معادن کے ذخائر زمین کی تہ میں یوں پیدا ہوتے ہیں کہ بخار و دُخان کی اچھی خاصی مقدار اس میں پنہاں رہتی ہے اور نکلنے نہیں پاتی۔ پھر یہ دونوں آپس میں ترکیب و امتزاج کے مرحلے طے کرتے ہیں اور اِس کا نتیجہ یہ ہوتا ہے کہ مختلف مزاج کی چیزیں وجود میں آتی ہیں۔ اور واہب صور ان کی صلاحیتوں کے پیشِ نظر ان کو الگ الگ صورتوں سے بہرہ مند کر دیتا ہے۔

چنانچہ اگر مزاج و ترکیب میں دُخان کا عنصر غالب رہے تو نوشادر اور کبریت وغیرہ پیدا ہوتے ہیں۔ اور اگر بخارات کا پہلو بھاری رہے' تو یہ چیزیں آبِ صافی کی شکل اِختیار کر لیتی ہیں۔ پھر آبِ صافی اگر تحجر اور جماؤ کی اِنتہائی منزلوں کو طے کر لے تو اِس سے یاقوت و بلوریات معرضِ وجود میں آتے ہیں' جو ایسے سخت ہوتے ہیں کہ نہ تو اِن کو پگھلانا آسان ہے اور نہ اِن کو کوٹ پیٹ کر چپٹا ہی کیا جا سکتا ہے' کیونکہ پگھلاؤ اُن چیزوں میں ممکن ہے' جن میں رطوبتِ لزجہ' (ایسی نمی جس میں قدرے چیکن ہو) کی خفیف سی مقدار پائی جاتی ہو' جسے ہم دھنیت سے تعبیر کرتے ہیں۔ مگر ان کا یہ حال ہے کہ رطوبت کا ادنیٰ شائبہ تک ان میں موجود نہیں۔ اِس لیے اس کے اجزا میں قیامت کا اِنعقاد اور جماؤ پیدا ہو گیا ہے۔

جو چیزیں ذوبان یا پگھلاؤ کی خصوصیات رکھتی ہیں اور کوٹنے پیٹنے کے عمل سے متاثر ہوتی ہیں' جیسے مثلاً سونا چاندی اور تانبا وغیرہ' تو یہ ایسی ہیں کہ ان میں دُخان و بخار کے اِمتزاج نے

زیادہ اِستحکام اِختیار کیا ہے۔ اَور چونکہ اِن میں حرارت کی قلت ہے' اِس لیے رطوبت و دھنیت کی خفیف مقدار کسی نہ کسی طرح باقی رہ گئی ہے' اَور بلوریات کی طرح بالکل ختم یا خشک نہیں ہوگئی۔ اِن میں اِمتزاج وترکیب کا عمل اِس طرح بروئے کار آیا ہے کہ دُخان کی حرارت نے بخارات کی رطوبت و برودت کے زور کو توڑا ہے۔ اَور پھر اِس مرکب کے ساتھ کچھ اَجزائے ہوائیہ آملے ہیں اَور کچھ اَجزائے اَرضیہ کا اِختلاط ہوا ہے۔ یہی وجہ ہے کہ اِن کو پگھلانا آسان ہے۔ مزید برآں یہ اِس لیے بھی پگھلاؤ کو زیادہ آسانی سے قبول کرنے والی چیزیں ہیں کہ اِن میں کبریت کے اَجزا بھی شامل ہیں۔ اَور پگھلاؤ کے باوجود اِن کے اَجزا میں جو اِنتشار وتفرق پیدا نہیں ہوتا' تو اِس کی وجہ یہ ہے کہ جب آگ ان کو پانی کی طرح بہاؤ اَور سیلان پر مجبور کردیتی ہے' تو اِن کے اَندر جو اَرضیت ہے' وہ ان کو پورے زور سے وابستہ و پیوستہ رکھتی ہے۔ دُخان و بخارات کا اِمتزاج اگر غیر محکم اَور کمزور ہو تو اِس کا نتیجہ یہ ہوتا ہے کہ بخارات اُڑ جاتے ہیں اَور ثقیل و جاذب مواد سے الگ ہوجاتے ہیں۔ پھر اگر اس مواد پر آگ اَثر انداز ہو تو رطوبت اَور نمی کی رہی سہی مقدار بھی ختم ہو جاتی ہے۔ اَور اِس طرح گویا کلسات اَور رصاص کی قسم کے معدنیات پیدا ہوتے ہیں۔ معدنیات کے بارے میں یہ حقیقت خصوصیت سے جاننے کی ہے کہ اِن میں جس قدر دھنیت ہوگی' اُسی قدر اِنعقاد پذیری اَور جماؤ کی صلاحیتیں کم ہوں گی اَور اُسی نسبت سے اِن میں ہتھوڑوں کی ضربوں سے چوڑا' چپٹا ہونے کی صلاحیتیں زیادہ ہوں گی اَور پھر وہ اِنعقاد پذیر معدنیات' جو پگھلاؤ کو آسانی سے قبول کرنے والے نہیں' اُن پر اگر کبریت اَور زرنیخ چھڑک دیا جائے' تو فوراً پگھلنا شروع کر دیتے ہیں۔ جیسے مثلاً لوہے کا برادہ یا طلق (ابرک) ہے۔

معدنیات کے بارے میں یہ قاعدہ بھی قابلِ لحاظ ہے کہ جس چیز کے اِنعقاد اَور جماؤ میں برودت کو زیادہ دخل ہے' اُس کو حرارت نرم کرسکتی ہے۔ جیسے مثلاً شمع ہے' اَور جس کی اِنعقاد پذیری حرارت کی مرہونِ منت ہے' اِس کو برودت پگھلا دیتی ہے۔ جیسے مثلاً نمک ہے۔

نمک کیونکر حرارت کا نتیجہ ہے؟ اِس کی تفصیل یہ ہے کہ یہ حرارت اَور یبوستِ اَرضی کی مشارکت سے معرضِ وجود میں آتا ہے۔ معدنیات کا ایک قاعدہ یہ بھی ہے کہ ہر وہ شے جس میں مائیت کا غلبہ ہو' وہ تو برودت کے ذریعے اِنعقاد پذیر ہوتی ہے اَور جس میں اَرضی اَجزا کا پہلو نمایاں ہو' وہ حرارت کی وجہ سے جماؤ اِختیار کرے گی۔ اَور اگر کسی چیز میں اَرضیت و رطوبت دونوں عناصر

پائے جائیں تو اگرچہ اَرضیت' حرارت کی متقاضی ہے' تاہم اس میں اِنعقاد اَور جماؤ برودت ہی سے پیدا ہوگا اَور وہ بھی ایسا کہ اس کو پگھلانا آسان نہیں رہے گا۔ جیسے مثلاً لوہا ہے۔ غرض یہ بحث طول وطویل تفصیلات چاہتی ہے جن پر کہ کیمیا' اور دُوسری صناعتیں موقوف ہیں مگر یہ مقام اِس کا متحمل نہیں۔

☆☆☆

مقالۂ رابعہ

نفسِ نباتی، نفسِ حیوانی اور نفسِ انسانی کی تفصیلات

نفسِ نباتی

اِس سے پہلے دُخان و بخار کے اِمتزاج سے معدنیات کے اَنداز کی جو اَشیا معرضِ وجود میں آتی ہیں اُن کی تفصیل گزر چکی ہے۔ ٹھیک اسی طرح عناصر میں اِس سے زیادہ اتم' زیادہ بہتر اور زیادہ معتدل قسم کا اِمتزاج وقوع پذیر ہوتا ہے۔ اِس میں تضاد بھی نسبتاً کم ہوتا ہے۔ اور اِس کا نتیجہ یہ نکلتا ہے کہ یہ اس شئے مرکب میں' ایک دُوسری ہی صورت کی اِستعداد و صلاحیت کا موجب بن جاتا ہے جو جمادات سے کہیں اشرف و اعلیٰ ہوتی ہے۔ یعنی اس میں نمو و بالیدگی اُبھر آتی ہے۔ یہی نفسِ نباتی ہے۔ یہ سب پودوں' انگوریوں اور درختوں میں پایا جاتا ہے۔ اِس نفس کے تین وظائف ہیں۔

۱۔ قوتِ مغذیہ کے ذریعے تغذیہ
۲۔ قوتِ منمیہ کے ذریعے تنمیہ' اور
۳۔ قوتِ مولدہ کے توسط سے تولید

غذا اُیسے جسم سے تعبیر ہے جو جسمِ مغتذی سے بالقوۃ مشابہ ہوتا ہے' بالفعل نہیں۔ یہ جب مغتذی کے جسم میں پہنچتی ہے' تو قوتِ مغذیہ اس پر اپنے اثرات ڈالتی ہے اور اس کو جسمِ مغتذی کا حصہ بنانے میں ممد و معاون ہوتی ہے۔ چنانچہ اس کے اثرات تمام اَجزا میں منتشر ہو جاتے ہیں۔

اَور بدل مایتحلل کا کام دیتے ہیں۔ نمو و بالیدگی کا یہ مطلب ہے کہ جسمِ نامی میں غذا کی وجہ سے اس کے اطرافِ ثلاثہ میں اِضافہ رُونما ہوتا ہے۔ مگر یہ اِضافہ اس موزونیت اَور تناسب سے ہوتا ہے کہ جیسے اس جسم کی رعایت سے ہونا چاہیے یعنی نشو ونما کی ایک خاص حد تک' تاکہ ہر ہر جسمِ نامی ایک کامل ومکمل صورت اختیار کرلے۔ علاوہ ازیں اس میں قد وقامت کا وہ تفاوت بھی پایا جاتا ہے جو اس کو دُوسرے اجسامِ نامیہ سے ممیّز کرتا ہے۔ یعنی کہیں اَجزا میں بلندی' کہیں پستی' کہیں طول اَور کہیں استدارہ۔ اَشجار اَور پودوں میں تنمیہ کا یہ فعل انجام دینے والی قوت منمیہ کہلاتی ہے جو اگرچہ محسوس نہیں ہوتی مگر اِس لیے موجود ہے کہ اِس کے وجود پر عقل و دانش سے اِستدلال کیا جا سکتا ہے۔ موٹی بات اِس کے ثبوت میں یہ کہی جاسکتی ہے کہ جب تنمیہ کا یہ فعل پایا جاتا ہے' تو اِس کے لیے ایک فاعل بھی لامحالہ ہونا چاہیے۔

قوّتِ مولدہ

وہ طاقت ہے جو ہر ہر جسم سے ایک چیز کو علیحدہ کرتی ہے جو اس جسم سے بالقوّہ تشابہ رکھتی ہے تاکہ ویسی ہی صورت پانے کے لیے تیار ہوجائے۔ جیسے حیوانات میں مثلاً نطفہ ہے' یا حبوب میں بیج ہے۔

قوّتِ غاذیہ کے بارے میں یہ معلوم ہونا چاہیے کہ اِس کی اَثر آفرینیاں عمر کے آخری لمحوں تک باقی رہتی ہیں' اگرچہ آخرعمر میں ضعف وناتوانی کا شکار ہوجاتی ہیں۔ عمر کے اس مرحلے میں بدل مایتحلل کی پوری پوری اِستعداد نہیں رہتی کیونکہ وہ قوت جو غذا کو جسم کے اَجزا میں تبدیل کرتی ہے' کمزور پڑجاتی ہے۔

قوّتِ منمیہ بلوغ تک اپنے فعل کو جاری رکھتی ہے۔ اَور جب تک نشو ونما کے تقاضے مکمل نہیں ہوجاتے' اس کے اَثرات زائل نہیں ہو پاتے۔ پھر ایک خاص حَد تک پہنچ کر اِس کی اَثر آفرینیاں بھی جواب دے جاتی ہیں۔ اَور مقدارِ شے میں کسی اِضافے کا موجب نہیں ہوتیں۔ پھر اس مرحلے پر جب کہ قوّتِ نامیہ ٹھہر جاتی ہے' قوّتِ مولدہ اُبھرتی ہے اَور تقویت حاصل کرتی ہے۔

نفسِ حیوانی

اگر اِمتزاج وترکیب کا عمل نفسِ نباتی سے آگے بڑھ کر زیادہ اِعتدال وتوازن کا حامل بن

جائے تو اس میں نفسِ حیوانی کو قبول کرنے کی اِستعداد پیدا ہو جاتی ہے۔ اِس میں نفسِ نباتی کے مقابلے میں دو قوتیں زیادہ ہیں۔

۱۔ مدرکہ اَور

۲۔ محرکہ

کیونکہ جہاں تک حیوان کی منطقی تعریف کا تعلق ہے' یہ کہا جا سکتا ہے کہ وہ عبارت ہے اِدراک اَور حرکت بالارادہ سے۔ ان کا نفسِ حیوانی سے کیا تعلق ہے؟ اِس کی وضاحت اِس سے زیادہ ممکن نہیں کہ یہ دو قوتیں اَور نفسِ حیوانی ایک ہی حقیقت کے دو نام ہیں۔ گویا دونوں کی ایک ہی اَساس اَور بنیاد ہے۔ یہی وجہ ہے' ان کے اَفعال و وظائف بھی ایک دُوسرے سے وابستہ ہیں۔ چنانچہ جب جب اِرادہ حاصل ہوگا' اِس سے شہوت و رغبت کے داعیے پیدا ہوں گے۔ اَور ان سے حرکت ظہور پذیر ہوگی' چاہے اِس کا رُخ طلب کی طرف ہو اَور چاہے ہرب و فرار کی جانب ہو۔ اِس طرح قوتِ محرکہ' قوتِ اِرادی کی متقاضی ہے اَور اِرادہ' شہوت و نزوع کا طالب ہے۔ اَور اس کے پھر دو رُخ ہیں۔ چاہے یہ شہوت و نزوع حصولِ ملائم کی خاطر ہو جس پر بقائے شخص مبنی ہے۔ جیسے غذا ہے یا جس پر بقائے نوع کا اِنحصار ہے' جیسے وظیفۂ جنسی' اَور چاہے اِس کا تعلق ہرب و دفاع کی قوت و طاقت سے ہو۔ اِس صورت میں اِس کا کام یہ ہوگا کہ ہر اُس تضاد و تخالف کی روک تھام کرے جو دوام و بقا کے منافی ہو۔ اِس کو اِصطلاح میں قوتِ غضبیہ سے تعبیر کیا جاتا ہے۔ خوف کا مفہوم اِس سے ذرا مختلف ہے' یہ عبارت ہے قوتِ غضبیہ کے ضعف سے' جیسے کراہت' قوتِ شہوانیہ کے ضعف کا دُوسرا نام ہے۔ اَور یہی دو قوتیں ہیں جو عضلات و اعصاب کی طاقت کو حرکت میں لانے کا باعث ہوتی ہیں۔ اَور براہِ راست حرکت و اِستحثاث کا موجب قرار پاتی ہیں۔ یعنی وہ قوت جو عضلات و اعصاب میں جاری و ساری ہے' اُس کی حیثیت مستشبر کی سی ہے۔ اَور شہوت و نزوع کی قوت آمر و حاکم کی طرح ہے جس کے اِشارے اَور تحریک سے حرکت میں آتی ہے اَور عمل پر آمادہ ہوتی ہے۔

قوتِ مدرکہ کی بھی محرک کی طرح دو قسمیں ہیں۔ ایک ظاہرہ' جیسے حواسِ خمسہ' اَور ایک باطنہ' جس کا تعلق قوتِ خیالیہ' متوہمہ' اَور ذاکرہ و متفکرہ سے ہے۔ اِس کی تفصیلات آگے آئیں گی۔ یہاں صرف یہ بتانا مقصود ہے کہ اگر حیوانات میں قوتِ باطنہ نہ پائی جائے' تو اِس کا نتیجہ یہ ہوگا اُن کا ذہن تذکر اَور یاد سے بالکل تہی ہو جائے گا۔ اَور اِس کا نتیجہ یہ ہوگا کہ کسی حیوان نے ایک مرتبہ مثلاً

اگر ایک چیز پسند نہیں کی اور نہیں کھائی تو دوبارہ جب یہی چیز سامنے لائی جائے گی تو یہ اس سے تنفر کا اظہار نہیں کر پائے گا' جب تک کہ پھر چکھ نہ لے۔ کیونکہ اِس کی مضرت کا سابقہ نقشہ اُس کے ذہن میں مرتسم نہیں۔ لہٰذا جب تک یہ قوّت ذہن میں نہ ہو' کوئی حیوان بھی اپنے پہلے تجربات سے فائدہ نہیں اُٹھا سکتا۔ اِس سلسلے میں یہ بات قابلِ لحاظ ہے کہ یہ قوّتِ باطنہ حواس سے قطعی مختلف شے ہے۔ چنانچہ اِس کا تعلق نہ تو چکھنے سے ہے' نہ سونگھنے اور دیکھنے سے ہے بلکہ ایک دُوسری ہی چیز حسِ مشترک سے ہے' جو ان سب کی جامع ہے۔ اور یہ اس حسِ مشترک ہی کا فیض ہے کہ جب ہم ایک مرتبہ شہد چکھ لیتے ہیں' تو دوبارہ اُس کا رنگ دیکھ کر فیصلہ کر لیتے ہیں کہ یہ وہی شے ہے جس سے کام و دہن کی لذتیں وابستہ ہو چکی ہیں۔ ورنہ نہ تو آنکھ اِس لائق ہے کہ رنگ کے علاوہ اس کی شیرینی کا بھی اِدراک کر سکے' اور نہ قوتِ ذائقہ ہی میں یہ صلاحیت ہے کہ اس کی زردی اور مٹھاس میں کسی رِشتہ و تعلق کا پتا چلا سکے۔ اِس سے معلوم ہوا کہ حواس کے علاوہ ایک ایسی حسِ مشترک کی ضرورت ہے جو حواس کے نتائج کو جمع کرے' اور ان میں جو رِشتہ و تعلق ہے' اُس کو متعین شکل میں پیش کرے۔ یعنی ایک ایسی قوت کی ضرورت ہے جو شہد کے رنگ کو دیکھ کر کہہ سکے کہ یہ زرد رنگ کا سیّال شہد ہی ہو سکتا ہے' دُوسری کوئی چیز نہیں۔ زیادہ وضاحت کی خاطر بکری کو دیکھو' بھیڑیے کے سایے سے بھی بھاگتی ہے! کیوں؟ اِس لیے کہ اُس کی حسِ مشترک میں یہ نقش موجود ہے کہ یہ میرا دُشمن ہے اور اسے دیکھ کر بھاگ جانا ہی بہتر ہے۔

☆☆☆

اِدراکاتِ ظاہرہ کی حقیقت

لمس

جہاں تک حسِ لمس کا تعلق ہے' اس کا مفہوم واضح ہے۔ یہ ایک ایسی قوت ہے جو جِلد اور خون میں جاری و ساری ہے۔ اِس سے حرارت' برودت' یبوست یا سختی اور نرمی اور خفت و ثقل کا احساس ہوتا ہے۔ یہ گوشت پوست کے اَجزا میں ایک لطیف حامل کے ذریعے پہنچتی ہے جس کا نام رُوح ہے اور تمام اعصاب میں موجود ہے بلکہ یہ کہنا چاہیے کہ اعصاب ہی کے ذریعے تمام جسم میں پہنچتی ہے۔ یہ جسمِ لطیف براہِ راست دماغ و قلب سے اِس قوت کو حاصل کرتا ہے جیسا کہ آئندہ چل کر ہم بتائیں گے۔ پھر جِلد اُس وقت تک اِدراک پر قادِر نہیں ہوتی' جب تک اس کو مدرک کے ساتھ ایک گونہ تشابہ نہ ہو۔ یہی وجہ ہے کہ کسی شے کی برودت کا احساس اس کو اُس وقت تک نہیں ہو پاتا جب تک وہ اس سے زیادہ بارد نہ ہو۔ اِسی طرح حرارت کا احساس و اِدراک اِس پر موقوف ہے کہ شئے مدرک خود اس سے زیادہ حار ہو۔ اور اگر جِلد اور شئے مدرک' مساوی درجے کی حرارت و برودت سے متصف ہوں گے تو ان کا احساس قطعی نہیں ہو پائے گا۔

شم

شم ایک ایسی قوت سے تعبیر ہے جو دماغ کے دو زائدوں میں پائی جاتی ہے۔ یہ زائدے سرِ پستان کے مانند ہیں۔ یہ دماغ کے ان زائدوں تک کیونکر پہنچتی ہے' اور ان کو کس طرح بُو کا

احساس ہوتا ہے؟ اِس طرح کہ رائحہ سے متصف جسم سے کچھ اَجزا خارج ہوتے ہیں جو ہوا میں گھل مل جاتے ہیں۔ اَور پھر یہ جسِم ہوائی' جو بُو سے متاثر ہوتا ہے' ان زائدوں کو متاثر کرتا ہے۔ مگر ان اَجزا کے گھل مل جانے سے یہ مراد نہیں کہ ہوا اَور یہ اَجزا دو مختلف چیزیں ہیں بلکہ واہب صوران کو بر بنائے مجاورت ہوا ہی سے بدل دیتا ہے۔ اَوران کو ایک ہی حقیقت بنا دیتا ہے۔ یہ نہیں کہ یہ پھر بصورتِ عرض ہوا کو لاحق ہو' کیونکہ اعراض میں اِنتقال وتبدل کا عمل جاری نہیں ہوتا بلکہ اس کا تعلق جواہر سے ہے' اَور یہ اس اِختلاط اَور گھل مل جانے ہی کا کرشمہ ہے کہ بُومیلوں تک پھیل جاتی ہے۔ اِس کی تصدیق یونانیوں کی اِس روایت سے ہوئی کہ ایک مرتبہ ان کے ہاں ایک لڑائی کوئی دوسو فرسخ کی دُوری پر ہوئی جس میں کہ لاشوں کے ڈھیر جمع ہو گئے اَور سخت بُو پھیلی اَور ''رخیمہ'' (گدھ کی قسم کا ایک پرندہ) نے اِس بُعد کے باوجود اس عفونت اَور بُو کو محسوس کر لیا۔ کیوں؟ کچھ تو اِس لیے کہ اُس میں حسِ شامہ غیر معمولی اَنداز کی ہوتی ہے اَور کچھ اِس بِنا پر کہ یہ بُو ہوا کے اَجزا میں گھل مل کر دُور دراز تک پہنچ جاتی ہے۔

سمع

سمع ایسی قوّت کا نام ہے جو اُس عصبے میں پنہاں ہے جو کان کے سوراخوں کے اواخر پر یعنی اَقصائے صماخ میں ڈھول کے چمڑے کی طرح منڈھا اَور بچھا ہوا ہے۔ یہ عصبہ آواز کو محسوس کرتا ہے۔ لیکن یہ آواز کیا ہے؟ یہ تعبیر ہے ہوا کے اُس تموّج سے جو شدید قرع یا قلع کا نتیجہ ہے۔ قرع کے معنی دو جسموں کا ٹکرا جانا ہے۔ یعنی جب یہ دو جسم ٹکراتے ہیں تو ان کے اَندر کی ہوا شدّت اَور تیزی سے خارج ہونا چاہتی ہے۔ اِس سے تموّج پیدا ہوتا ہے۔ اِس طرح قلع یعنی کسی چیز کے اُکھاڑنے سے' ہوا تیزی اَور زور سے داخل ہوتی ہے اَور تموّج کا باعث ہوتی ہے۔ اَور یہی تموّج' صوت کی صورت اِختیار کر لیتا ہے۔ پھر یہ تموّج جب کان کے سوراخوں میں پہنچتا ہے تو اس میں جو ساکن اَور غیر متحرک ہوا ہے' اُس کو حرکت پذیر کر دیتا ہے اَور یہ متحرک ہوا کان کے اُس پردے سے جا ٹکراتی ہے جس کے بارے میں ہم کہہ چکے ہیں کہ وہ ایک عصبہ ہے' جو ڈھول کی طرح اَقصائے صماخ میں بچھا اَور منڈھا ہوا ہے۔ اِس کا نتیجہ یہ ہوتا ہے کہ اس سے اسی طرح آواز پیدا ہوتی ہے اَور پھر وہ قوّت جو اس عصبے میں پنہاں ہے' اس آواز کو محسوس کرتی ہے۔ یہی سننا

اور قوتِ سامعہ سے کام لینا ہے۔

یہ بات بھی یاد رکھنے کی ہے حرکت، ہوا میں جو موج یا لہر پیدا کرتی ہے، اُس کی شکل اُسی طرح مستدیر ہوتی ہے جس طرح کہ پانی میں کوئی شخص پتھر پھینک دے۔ ظاہر ہے، اِس سے چھوٹے چھوٹے دائرے اُبھرتے ہیں اور پھر بتدریج بڑے ہوتے جاتے اور پھیلتے جاتے ہیں۔ حتیٰ کہ آخر آخر میں کمزور ہو کر ختم ہو جاتے ہیں۔ یہی حال صوتی لہروں کا ہے۔ پھر جس طرح اگر طاس میں پانی ہو اور اُس میں پتھر پھینکا جائے تو لہریں کناروں کی طرف بڑھتی ہیں اور کناروں سے ٹکرا کر پھر واپس مرکزِ وسطہ کی طرف لَوٹتی ہیں، اُسی طرح صوتی ہوا جب کسی سخت جسم سے متصادم ہوتی ہے تو پلٹتی ہے، پھر متصادم ہوتی ہے اور پھر پلٹتی ہے۔ یہی صدا یا گونج ہے۔ اور حمام میں یا پہاڑوں میں جو آواز دیر تک گونجتی رہتی ہے تو اِس کی وجہ یہ ہے کہ آواز مسلسل متصادم ہوتی اور پلٹتی رہتی ہے۔

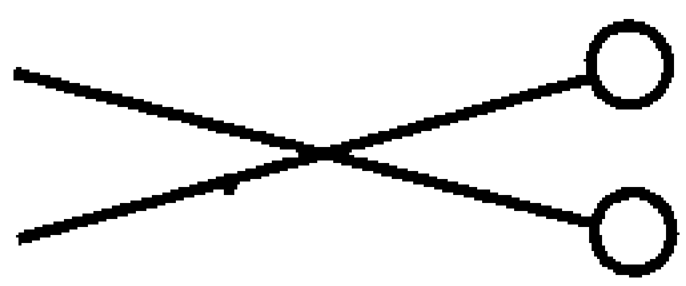
ذوق

ذائقے کا احساس اُس قوت کی بِنا پر ہوتا ہے جو اُس عصبے میں پنہاں ہے جو زبان کی سطح پر بچھا ہوا ہے۔ یہ عصبہ، رطوبتِ لعابیہ کے ذریعے کسی چیز کے مزے یا ذائقے کو محسوس کرتا ہے۔ اِس سلسلے میں ہوتا یہ ہے کہ یہ رطوبتِ لعابیہ اوّلاً اس مزے کو محسوس کرتی ہے۔ اور یہ مزہ اس میں گھل مل کر یک جان ہو جاتا ہے۔ پھر یہ اس عصبے تک پہنچتا ہے اور اس کے ذریعے وُہ قوت اس کا اِدراک کرتی ہے۔

بصر و رؤیت

بصر و رؤیت بھی ایک ایسی دراک قوت سے تعبیر ہے جو اَشکال و صور کو پا لینے میں کمال رکھتی ہے۔ یہ دماغ کے اگلے حصے میں رکھی گئی ہے جہاں تجویفِ عینین کا مقامِ اِتصال ہے۔ اِس کی حقیقت اِس سے زیادہ نہیں کہ آنکھوں میں جو ایک مرطوب سی بلورین جھلی ہے، اُس میں صورتِ مدرک مرتسم ہو جاتی ہے۔ بعینہٖ جس طرح اِنسان مثلاً آئینے کے مقابل ہوتا ہے تو جسمِ شفاف کے توسط سے اس میں انسانی صورت اِنعکاس پذیر ہو جاتی ہے۔ اِس کے معنی یہ نہیں ہوتے کہ شئے مدرک سے کوئی شعاع نکلے اور آنکھ کی جھلی سے ٹکرائے یا آنکھ سے کوئی شعاع خارج ہو اور

شیئے متلون تک پہنچے۔ کیونکہ یہ دونوں صورتیں محال ہیں۔ چنانچہ نہ آئینے کے معاملے میں ایسا ہوتا ہے اَور نہ آنکھ کے معاملے میں۔ یہی نہیں، حواسِ خمسہ کے نتائج بھی اِس کے سوا اَور کچھ نہیں کہ اَخذِ مدرک سے عبارت ہیں۔ اِس لیے یہاں ہوتا صرف یہ ہے کہ جب کوئی شے ان دونوں کے سامنے ایک مخصوص جہت سے آتی ہے تو جسمِ شفّاف کے ذریعے ان میں مرتسم ہو جاتی ہے۔ رہا یہ سوال کہ اِس کا حصول کیونکر ہوتا ہے؟ تو اِس کا تعلق واہب صور کی بخششوں سے ہے۔ نظر و بصر کا عمل بہر حال اس طریق سے بروئے کار آتا ہے کہ پہلے تو صورت کا اِنعکاس اس مرطوب بلورین جھلی میں ہوتا ہے، پھر یہ اِنعکاس قوتِ باصرہ کی طرف منتقل ہو جاتا ہے، اَور باصرہ تعبیر ہے اُسی قوت سے جو دو مجوف اَور اُبھرے ہوئے عصبوں کے مقامِ اِتصال میں پنہاں ہے۔ یہ دماغ کے اگلے حصے میں ہیں۔ اس کو اس تصویر سے سمجھنے کی کوشش کرو۔



یہاں سے یہ انعکاس حسِ مشترک میں منتقل ہوتا ہے اَور پھر نفس کا اِدراک اس سے وابستہ ہو جاتا ہے۔ اِس کی تفصیل آگے آئے گی۔ آئینہ اَور باصرہ کے اِدراک میں کیا فرق ہے؟ اِس کو مختصراً یوں سمجھو کہ اگر آئینے میں بھی نفس ہوتا، تو وہ ارتسام کے ساتھ ساتھ اس کے فہم و اِدراک پر بھی قدرت رکھتا۔

بصر و رویت کے سلسلے میں یہ سوال بہت اہمیت رکھتا ہے کہ اس میں بُعد و فاصلہ سے چیز کے حجم و ضخامت پر کیوں اَثر پڑتا ہے؟ اَور اِس کی کیا وجہ ہے کہ ایک چھوٹی چیز بظاہر بڑی نظر آتی ہے؟ بات یہ ہے کہ وہ بلورین رطوبت جو آنکھوں میں بچھی ہوتی ہے، کروی ہے۔ اَور ایسی چیز جو کروی ہو، اس کا تقابل مرکز کے لحاظ سے متعین ہوتا ہے۔ اِس کی تفصیل یہ ہے کہ جب ہم یہ فرض کریں کہ ہمارے سامنے ایک گول گول ڈھال رکھی ہے تو بصر و رویت کا عمل یوں تکمیل تک پہنچے گا کہ ڈھال کی سطح اَور آنکھ کے مابین جو ہوا ہے، پہلے وہ اس سطحِ مستدیر سے متاثر ہوگی، پھر یہ تاثر آنکھ کی جھلی تک پہنچے گا، اَور پھر یہاں سے رُوحِ باصرہ اس کا اِدراک کرے گی۔ ہوا کے بارے میں یہ معلوم ہونا چاہیے کہ اس کی شکل مخروطی ہے جس کا قاعدہ یا نقطۂ آغاز تو سطحِ مدرک ہے، اَور سِرا، رُوحِ باصرہ تک ممتد اَور منتہی ہے۔ پھر اس سِرے سے متعلق یہ بات خصوصیت سے جاننے کی ہے کہ یہ تعبیر ہے زاویۂ مجسم سے، اَور یہی در حقیقت وہ شے ہے جو اِدراک کی گرفت میں آنے والی ہے۔ لہٰذا جب

مرئی کی سطح کا بُعد آنکھ سے زیادہ ہوگا' جو دراصل قاعدہ یا نقطہ آغاز ہے' تو اس کا نتیجہ یہ ہوگا کہ مخروطی شکل میں طول اَور اُبھرے گا اَور اس کا زاویہ اَور چھوٹا ہوتا جائے گا۔ یعنی وہ سرا چھوٹا ہو جائے گا جو آنکھ کی جھلی سے ٹکراتا ہے۔ گویا جب جب سطحِ مرئی کا بُعد بڑھے گا' اُسی نسبت سے مخروطی شکل بھی طویل ہوتی جائے گی۔ اَور اس کے طول کا نتیجہ یہ نکلے گا کہ اس کا سرا زیادہ باریک ہوتا چلا جائے گا' جس کا مطلب یہ ہے کہ زاویہ مدرکہ اَور سمٹتا چلا جائے گا۔ اَور جب سمٹاؤ کا یہ عمل برابر جاری رہے گا تو یہ زاویہ بالآخر اِتنا چھوٹا ہو جائے گا کہ آنکھ اس کا اِدراک نہیں کر سکے گی۔

اِس وضاحت سے یہ نہ سمجھنا چاہیے کہ رویت و بصر کا یہ عمل صرف اُسی صورت کے ساتھ خاص ہے جب شئے مرئی مستدیر ہو۔ نہیں۔ شئے مرئی کسی شکل کی ہو وہ ہوا جو حدقہ عین اَور شئے مرئی کے مابین واقع ہے' بہر حال مخروطی ہی ہوگی کہ جس کا کئی اضلاع اَور زاویوں نے شکلِ مرئی کے مطابق اِحاطہ کر رکھا ہوگا۔ اِسی طرح اس کا سرا آنکھ کے پردے تک زاویے یا بہت سے زاویوں کی صورت ہی میں پہنچے گا۔

اِس موضوع پر پوری پوری تفصیل اُن کتابوں میں ملے گی جو علم المناظر سے متعلق ہیں۔ ہم نے یہاں بقدرِ کفایت ہی ذِکر کیا ہے۔ اَور یہی وہ نقطہ نظر ہے' جو اَرسطو کے ہاں لائقِ اِعتماد ہے۔ مگر اِس سے پہلے کے حکما نے اِس سے اِختلاف کیا ہے' اُن کا کہنا ہے کہ حس اَور محسوس میں کسی نہ کسی طرح کا اِتصال ضروری ہے' ورنہ اِدراک کا مفہوم بے معنی ہو جاتا ہے۔ اَور چونکہ شئے محسوس میں سے کوئی چیز خارج نہیں ہوتی جو حدقہ بصر سے متصادم ہو' لہٰذا یہ ضروری ہے کہ آنکھ سے شعاع کا خارج ہونا مانا جائے جو شئے مدرک ومحسوس کو حدودِ اِدراک و بصر کے قریب کر دے۔ لیکن اس میں استحالہ یہ ہے کہ آنکھ کی شعاع میں یہ قدرت کب ہے کہ نصف آسمان اَور نصف کرۂ عالم پر پھیلی ہوئی اَشیا کا اِحاطہ کر لے؟

حکما نے اس استبعاد کو محسوس کیا ہے۔ اَور اِس تاویل کی آڑ لی ہے کہ ہوا کا وہ حصہ جو حدقہ چشم سے پیوست ہے' اُس میں خروجِ شعاع سے ایک نوع کا اِنفعال و تاثر پیدا ہوتا ہے جو اس کو بھی گویا' شعاع میں بدل دیتا ہے۔ اَور پھر چونکہ یہ حصہ ہوا کے تمام اَجزا سے اِتصال پذیر ہے۔ لہٰذا یہ پوری ہوا' آلہ بصر کا کام دیتی ہے اَور یوں دُور دُور کی اَشیا کو آسانی سے دیکھا جا سکتا ہے۔ ہم کہتے ہیں کہ اِس مفروضے میں بھی استحالے کے کئی پہلو پائے جاتے ہیں۔

ا۔ اِس مفروضے کو مان لینے کا مطلب یہ ہوا کہ ہوا چونکہ بصر و رویت کا آلہ ہے' اس لیے وہ

بھی حدقۂ چشم کی طرح مبصر ہے۔

۲۔ اِس کا یہ مطلب بھی ہے کہ چونکہ پوری ہوا شعاعوں سے بدل گئی ہے' لہٰذا جس کی بینائی کمزور ہے' وہ بھی ان لوگوں کی طرح اشیا کو دیکھ سکے کہ جن کی نظر قوی ہے۔ کیونکہ اس کا ضعفِ بصر اگر ہوا کو شعاع سے بدلنے پر قادر نہیں ہے' تو دُوسروں کی نظریں تو اِس لائق ہیں کہ ہوا کی اس پوری فضا کو شعاعوں سے مستنیر کر دیں اور ایک ضعیف بینائی کا اِنسان بھی ان سے اُسی طرح اِستفادہ کر سکے جس طرح مثلاً وہ چراغ کی روشنی سے اِستفادہ کرتا ہے۔

یہ اعتراض اُس صورت میں وارد ہوتا ہے جب صورتِ مبصرہ کا تعلق ہوا سے ہو۔ لیکن اگر ہم یہ تسلیم کر لیں کہ اس کا تعلق آنکھوں سے ہے' ہوا سے نہیں' تو اس صورت میں یہ اعتراض قائم نہیں رہتا۔ یعنی ہوا چونکہ حدقۂ عین اور شئے مرئی سے برابر کا تعلق رکھتی ہے' لہٰذا بغیر شعاع کی وساطت کے' شئے مرئی کے نقش کو قوتِ باصرہ تک پہنچا دے سکتی ہے۔

۳۔ شعاع کا تصور ہی باطل ہے' کیونکہ اگر یہ عرض ہے تو اس کا منتقل ہونا محال ہے۔ اور اگر جسم ہے' تو اِس سے بھی محال لازم آتا ہے۔ کیونکہ اگر یہ آنکھ کے ساتھ خطوط کی شکل میں پیوستہ اور متصل نہیں ہے' تو گویا آنکھ میں اس کی تاثیر مشتبہ ہے۔ اور اگر متصل و پیوستہ ہے تو اس کے اَجزا متفرق ہوں گے۔ اور اِس کا یہ نتیجہ ہوگا کہ شئے مرئی بھی متفرق ہوگی۔ بالخصوص اگر ہوا کا جھونکا' اس کو اپنی جگہ سے ہٹا دے' تو آنکھ گویا اسی چیز کو دیکھے گی جو اس کے مقابل نہیں ہے' اور یا سرے سے رویت و بصر پر قادر ہی نہیں رہے گی۔

۴۔ اگر خروجِ شعاع کے نظریے کو تسلیم کیا جائے' تو قریب و بعید میں جو ضخامت و حجم کا اِختلاف ہے' اُس کی کوئی توجیہ نہیں ہو سکے گی۔ کیونکہ اس صورت میں شعاع ہر ہر شے پر پڑے گی اور اس کے ہر ہر چیز پر پڑے گی' لہٰذا قطع نظر اس کے کہ وہ کہاں اور کس فاصلے پر واقع ہے' ضروری ہے کہ یکساں نظر آئے۔ اِلّا یہ کہ مخروطیت کے اُس نظریے کو مان لیا جائے جس کا ہم تذکرہ کر آئے ہیں۔ یہ واضح رہے کہ حجم و ضخامت کے فرق کو بہرحال یوں نہیں سلجھایا جائے گا کہ شئے مرئی کے دُور ہونے کی صورت میں شعاع پورے جسم پر نہیں پڑتی۔ کیونکہ یہ خلافِ واقع ہے۔ اِس لیے کہ شعاع پر قرب و بُعد اَثر انداز نہیں ہوتے' بلکہ وہ تو پورے جسم کا اِحاطہ کرتی اور پورے جسم کو اپنی لپیٹ میں لیتی ہے۔

یہ ہے مختصراً مدرکات کی تفصیل' جو ان حواس کے ساتھ خصوصی تعلق رکھتے ہیں۔ یعنی (۱) رنگ'

(۲) بُوْ (۳) مزہ اور (۴) آواز۔ یا جن کا (۵) لمس کے صنف میں ذِکر آچکا ہے۔ اِن اَساسی مدرکاتِ خمسہ کے علاوہ کچھ توابع اَور ضمنی مدرکات بھی ہیں۔ جیسے کسی چیز کا چھوٹا بڑا ہونا' قریب وبعید ہونا' عددِ اَشیا' اَشیا کی شکلیں' جیسے گول ہونا' مربع ہونا اور ساکن و متحرک ہونا کہ یہ بھی بہرحال ان کے پہلو بہ پہلو اِدراک واحساس کی گرفت میں آنے والے ہیں۔ اَور جس طرح اَساسی مدرکات میں شکوک واِعتراضات کی گنجائش ہے' اُسی طرح ان میں بھی بحث ونظر کا احتمال ہے۔

☆☆☆

حواسِ باطنہ کی تفصیلات

حسِ مشترک

حواسِ ظاہرہ کی طرح حواسِ باطنہ بھی پانچ ہیں:

(۱) حسِ مشترک'

(۲) قوتِ متصورہ'

(۳) قوتِ متخیلہ'

(۴) قوتِ وہمیہ' اَور

(۵) قوتِ ذاکرہ۔

حسِ مشترک اُس حاسہ سے تعبیر ہے جس سے تمام حواس کا آغاز ہوتا ہے اَور یہی ان سب کا اِنتہائی آماجگاہ بھی ہے۔ اِسی میں مختلف احساسات کا اجتماع ہوتا ہے۔ اَور یہی مختلف اثرات کو اپنے آغوش میں اکٹھا کرتی ہے۔ مثلاً ہم اگر ایک سفید فام مغنی کا گانا سنیں تو سفید رنگ' اَور اس غنا میں جو مناسبت ہے' وہ اسی حسِ مشترک میں محفوظ رہتی ہے' ورنہ اس کے علاوہ اَور کوئی خانہ ایسا نہیں جو بیک وقت رنگ اَور صوت کو جمع کر سکے۔ چنانچہ نہ تو یہ آنکھ کا کام ہے' اَور نہ یہ کانوں ہی کا وظیفہ ہے کہ اِس طرح کی بالکل ہی مختلف کیفیات کا اِدراک کر سکے۔

قوّتِ متصوّرہ

قوتِ متصوّرہ، حافظے سے عبارت ہے۔ اِس کا کام یہ ہے کہ حسِ مشترک میں جو چیزیں مرتسم ہوں، یہ اُن کو یاد رکھے۔ حفظ اور ارتسام میں کیا فرق ہے؟ اِس کا اَندازہ اِس سے لگاؤ کہ پانی مختلف صورتوں کو قبول کرنے کی صلاحیت رکھتا ہے، مگر یہ صورتیں اس میں محفوظ نہیں رہتیں۔ اِسی طرح شمع کو مثلاً جس صورت میں چاہو ڈھال لو، لیکن یہ نہیں کہہ سکتے کہ یہ صورت اس میں محفوظ ہے۔ شمع میں مختلف صور کو قبول کرنے اَور دیر تک ان کو قائم رکھنے کی صلاحیت، اس کی قوتِ لین اَور یبوست کی بِنا پر ہے۔ پھر اس قوت کا تعلق چونکہ دماغ کے اگلے حصے سے ہے، اِس لیے اگر یہ کسی آفت و بیماری کا شکار ہوگا، تو لامحالہ اس سے قوتِ حفظ متاثر ہوگی۔

قوّتِ وَہمیہ

وہمیہ کا یہ کام ہے کہ محسوسات میں سے، غیر محسوس کیفیات کا کھوج لگائے۔ جیسے مثلاً بھیڑیے کو دیکھ کر بھیڑ کو عداوت کا احساس ہوتا ہے، ظاہر ہے کہ یہ چیز آنکھ کے ذریعے معلوم ہونے والی نہیں، بلکہ اِس کا تعلق کسی دُوسری ہی قوت سے ہے، جو بہائم میں گویا بمنزلہ عقل و دانش کے ہے۔

ذاکرہ

وہ قوت ہے جو اُن معانی کو یاد رکھتی ہے جن کو قوتِ وہمیہ نے حاصل کیا ہے۔ دُوسرے لفظوں میں اِسے معانی کا خزانہ کہنا چاہیے۔ اِس کی حیثیت بالکل وہی ہے، جو قوتِ متصوّرہ کی ہے کہ وہ حِسِ مشترک کے جملہ اِدراکات کو محفوظ رکھتی ہے۔ قوتِ وہمیہ اَور ذاکرہ کا تعلق دماغ کے مؤخر حصے سے ہے۔ اَور حِسِ مشترک اَور متصوّرہ کا اگلے حصے سے ہے۔ متخیلہ کا مقام وسطِ دماغ سے ہے۔

متخیلہ اَور اُس کی خصوصیات

قوتِ متخیلہ کی کچھ خصوصیات ہیں۔ اس کا اصلی کام تحریک ہے' اِدراک نہیں۔ یعنی یہ صرف یہ دیکھتی ہے کہ خزانۂ صور و معانی میں کیا کیا پنہاں ہے۔ اَور یہ ان دونوں کے مابین کچھ اس طرح مرکوز ہے کہ ان ہی کے حاصلات سے بوقلموں صورتوں کو ترتیب دیتی اَور اُجاگر کرتی رہتی ہے۔ مثلاً یہ ایسا انسان فرض کر سکتی ہے جو ہوا میں اُڑتا ہے یا ایسے اِنسان کا تصوّر کر سکتی ہے جس کا آدھا دھڑ تو انسان کا ہو اَور آدھا فرس کا' لیکن اِس نوع کے تصوّر کے لیے اس کے سامنے پہلے کسی نہ کسی مثال و نظیر کا ہونا ضروری ہے۔ اِختراع و جدّت پر یہ بہر حال قادر نہیں۔ یہ صرف یہ کرتی ہے کہ پہلے جو کچھ متفرقاً ثابت ہے' اُس کو ایک جگہ جمع کر دے۔ یا جو ایک جگہ جمع ہے' اُس میں تفرق فرض کر لے' اَور بس' اِس سے زیادہ نہیں۔ اِس کو قوّتِ مفکرہ بھی کہتے ہیں۔ مگر در اصل قوّتِ مفکرہ عقل ہے۔ اَور اس کی حیثیت محض ایک آلے کی ہے کہ جس کے ذریعے یہ مدرکات کو معلوم کرتی ہے' مفکرہ کی نہیں۔ اِس سلسلے میں اصل نکتہ یہ ہے کہ جس طرح تمام ماہیاتِ اَسباب کی حیثیت یہ ہے کہ یہ حدقۂ عین میں تحریک کا موجب ہیں' اَور ان سے آنکھ تمام اَشیا کو دیکھتی ہے' ٹھیک اُسی طرح یہ سب ماہیاتِ اَسباب' عقل و فکر کے لیے غور تفحص کی فضا پیدا کرتے ہیں۔ اَور اِن کے ذریعے عقل ادراکِ اَشیا پر قدرت حاصل کرتی ہے۔ پھر قوّتِ متخیلہ کی فطرت میں چونکہ حرکت ہے' اِس لیے یہ کسی وقت بھی رُکتی یا ٹھہرتی نہیں۔ حتیٰ کہ نیند میں بھی خوابوں کے جال بننے میں مصروف رہتی ہے۔

اِس کی ایک خصوصیت سُرعتِ اِنتقال ہے۔ یعنی ادنیٰ مناسبت سے یہ ایک مفہوم سے دُوسرے مفہوم تک پہنچ جانے میں کمال رکھتی ہے۔ چاہے یہ مناسبت' مشابہت پر مبنی ہو چاہے تضاد پر' یا یہ کہ محض اَز راہِ بخت و اتفاق کبھی اس کا کسی شے کے ساتھ اِجتماع ہو گیا ہو۔

محاکات و تمثیل بھی اِس کا خاصہ ہے۔ مثلاً اگر عقل و دانش کو کسی چیز میں تقسیم کا عمل دِکھانا ہے' تو یہ اِس کے لیے درخت اَور اُس کی شاخوں کا نقشہ کھینچ دے گی۔ یا اگر درجات و مراتب کا تفاوت ظاہر کرنا ہے' تو یہ اسے سیڑھیوں اَور درجات و طبقات کی تمثیل میں سمجھا دے گی۔ اِس کا یہ فائدہ ہوتا ہے کہ انسان بسا اَوقات ایسے حقائق کا اِدراک کر لیتا ہے' جو اس سے پہلے اُس کے ذہن میں مستحضر نہیں ہوتے کیونکہ اِس کا تو کام ہی یہ ہے کہ خیال کے تمام گوشوں کا جائزہ لے' اَور تمثیل و محاکات کی کوئی ایسی صورت ڈھونڈ نکالے' جو براہِ راست معانیِ مطلوبہ پر دلالت کناں

ہو۔ دُوسرے لفظوں میں اِس کی حیثیت بالکل وہی ہے' جو مقدمتین میں حدِ اَوسط کی ہے کہ اِس کے ذریعے' نتیجہ نکھر کر سامنے آجاتا ہے۔ اَور وہ بات واضح ہو جاتی ہے' جو بظاہر مقدمتین میں نظر نہیں آتی۔

اِس تجزیے کا ماحصل یہ ہے کہ یہ جملہ قوائے ظاہرہ و باطنہ' دراصل آلات کی حیثیت رکھتے ہیں۔ مثلاً ان میں جو محرکہ کے قبیل سے ہیں' اُن کا کام بس اتنا ہی ہے کہ جلبِ منافع میں مدد دیں' یا دفعِ مضار کے سلسلے میں مفید ثابت ہوں۔ اَور جو مدرکہ کی قسم کے ہیں' وہ ایک طرح کے جاسوس ہیں' جو اَخبار و حقائق کا کھوج لگاتے ہیں۔ اَور ان سے متعلق اپنے اپنے فرائض باحسنِ وجہ انجام دیتے ہیں۔ چنانچہ مصورّہ و ذاکرہ کے ذِمے اَشیا و صور کو محفوظ رکھنا ہے۔ اَور متخیلہ کا کام ان کا احضار ہے۔ اِس مرحلے پر سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ یہ کس کے آلات ہیں۔ اَور ان سے کون یہ بوقلموں خدمات لیتا ہے؟ یا یہ کس کے ماتحت ہیں' اَور کون ان کا مرکزِ عقلی ہے؟ جواب یہ ہے کہ نفس۔ یہ جسمِ انسانی سے علیحدہ اَور بالا ایک حقیقت سے تعبیر ہے' اِس لیے کہ جسم کا ہر ہر عضو بجائے خود اِس کا ایک آلہ اَور ذریعہ ہے کہ جس سے یہ نفس کام لیتا ہے۔

☆☆☆

نفسِ اِنسانی کی حقیقت

جب عناصر کی ترکیب و اِمتزاج بہتر ہو اَور ایسا اعتدال لیے ہوئے ہو کہ اِس کے بعد کوئی درجہ فضیلت کا نہ رہے، یعنی اِس سے زیادہ کامل اَور لطیف اَور اَحسن مزاج بروئے کار نہ آ سکے، تو سمجھ لو کہ نفسِ انسانی تعمیر ہونے کو ہے۔ ایسے اِمتزاج سے انسانی نطفہ ظہور پذیر ہوتا ہے، جس نے کہ انسانی جسم میں نضج و پختگی کی تمام منزلیں طے کی ہیں۔ اس کو ایسی عمدہ غذائیں ملی ہیں جو حیوانات اَور نباتات کو میسر نہیں آئیں۔ یہی نہیں، اس کی تعمیر و ساخت میں ایسی قوتوں اَور معدنیات نے حصہ لیا ہے، جو حیوانات و نباتات میں پائے نہیں جاتے۔ اِس طرح گویا یہ قطرۂ آب، واہب صور کی بخششوں سے ایک بہترین صورت کا مستحق ٹھہرا ہے جس کو نفسِ انسانی سے تعبیر کیا جاتا ہے۔

نفسِ انسانی کی دو قوتیں

نفسِ انسانی دو قوتوں پر مشتمل ہے۔ ایک عالمہ، دُوسری عاملہ۔

پھر قوتِ عالمہ دو خانوں میں منقسم ہے۔ ایک کا تعلق تو نظری علم سے ہے۔ جیسے یہ جاننا کہ اللہ تعالیٰ ایک ہے اَور عالَم حادث ہے، وغیرہ۔ اَور ایک کا تعلق ایسے علم سے ہے، جو عملی زندگی میں مفید ہے۔ مثلاً یہ جاننا کہ ظلم قبیح ہے، اَور ہرگز اِس لائق نہیں ہے کہ کوئی اِس کا اِرتکاب کرے، یا اِس سے اپنے دامن کو ملوث کرے۔ اِس قسم کی پھر دو قسمیں ہیں۔ ایک وہ ہے جو کلّی اُلنوع ہے۔ جیسا کہ ہم بیان کر چکے ہیں۔ اَور ایک وہ ہے جس کا تعلق جزئی سے ہے۔ مثلاً یہ کہنا کہ زید کو ظلم نہیں کرنا چاہیے

وغیرہ۔ قوتِ عاملہ قوتِ علمیہ ہی کے اِشارے سے بیدار ہوتی ہے' کیونکہ عاملہ بہر حال عمل سے پہلے نظریہ عمل کی محتاج ہے۔ ہم نے اس کا نام اگرچہ عقلِ عملی رکھا ہے' تاہم یہ براہِ راست عقل وفکر کی کاوِشوں سے تہی ہے۔ یہ صرف اِن معنوں میں عقل ہے کہ عقل سے متاثر ہوتی ہے' اَور عقل ہی اس میں حرکت کے داعیات کو اکساتی اَور بیدار کرتی ہے۔

پھر جس طرح حیوانات میں قوتِ محرکہ کا باعث طلب وہرب کے تقاضے ہوتے ہیں' اُسی طرح انسان میں بھی ایک قوتِ عاملہ ہے' اَور اس کے بھی تقاضے ہیں۔ لیکن یہ تقاضے عقلی بھی ہو سکتے ہیں۔ یعنی اس ثواب واجر کی جستجو بھی تحریک کا سبب ہو سکتی ہے جس کو عقبیٰ وآخرۃ میں انسان پانے والا ہے' اگرچہ اِس کے لیے دُنیا میں تکالیف ہی برداشت کرنا پڑیں۔ نفسِ انسانی کے بارے میں اِس حقیقت کو فراموش نہیں کرنا چاہیے کہ اِس کی جہات کے دو رُخ ہیں۔ ایک ملاءِ اعلیٰ کی طرف ہے' اَور اِسی پہلو سے یہ علوم ومعارف کا اِستفادہ کرتا ہے' اَور یہی وہ رخ ہے جس کے ذریعے اس کی قوتِ نظری ہمیشہ کارفرما اَور فعال رہتی ہے۔ اَور حق یہ ہے کہ اس کو پذیرائی کے یہ مواقع برابر ملتے رہنے چاہئیں۔ دُوسرا رُخ نسبتاً اسفل کی طرف ہے۔ تدبیرِ بدن اَور جسم سے اِعتنا وتوجہ کا تعلق اِسی پہلو سے ہے۔ اَور یہی وہ جہت ہے' جو قوتِ عملیہ سے متعلق ہے۔

قوتِ عقلیہ کیا ہے؟ اِس کی ٹھیک ٹھیک تعیین کی ممکن صورت یہ ہے کہ اِس کے ادرکات کی نوعیت واضح کر دی جائے' اَور اس کی تمام قسمیں بیان کر دی جائیں' تاکہ یہ معلوم ہو جائے کہ یہ قوت ان کے علاوہ ایک حقیقت رکھتی ہے۔ اَور ادرکات کی حیثیت محض زوائد کی ہے۔ لہٰذا ہم ان اَقسام کی وضاحت کرنا چاہتے ہیں۔ اِس سلسلے میں یہ تو معلوم ہو چکا کہ ادراک' اخذِ مدرک سے عبارت ہے۔ یہاں ہمیں یہ بتانا ہے کہ اِس کی کتنی قسمیں فہم ودانش کی گرفت میں آنے والی ہیں۔

اِدراکِ بصر کی بے چارگی

ترتیبِ اشیا کے پیشِ نظر پہلا مرتبہ بہر حال اِدراکاتِ بصر کا ہے۔ اِس کے اِدراک کی نوعیت یہ ہے کہ یہ جب انسان کو اپنا ہدف ٹھہراتی ہے' تو اس کے لوازم وتوابع کو نظر اَنداز نہیں کر پاتی۔ یعنی یہ نہیں کر سکتی کہ مجرّد اِنسان کا اِدراک کر سکے' بلکہ جب بھی انسان کو حدودِ نظر وبصر میں لانا چاہے گی'

اِس کے ساتھ ساتھ اس کا متعین رنگ' وضع اَور مقدار و قدر وغیرہ کے نقوش بھی لامحالہ آئیں گے جو ہرگز نفسِ انسان کے مترادف نہیں ہیں۔ کیونکہ اِن کی حیثیت محض عوارض کی ہے' یعنی یہ نہ ہوں' جب بھی انسان کا تصوّر بجائے خود مکمل ہے۔ ہاں' آنکھ کی بے چارگی اِس سلسلے میں البتہ یہ ہے کہ ان سے علیحدہ رہ کر اَور ان سے صرفِ نظر کر کے یہ محض انسان اَور نفسِ انسان کو دیکھنا بھی چاہے تو نہیں دیکھ سکتی۔

ابصار کے بعد یہ نفس احاطۂ خیال میں داخل ہو جاتا ہے' جو بالکل اس کے مطابق ہوتا ہے۔ لیکن یہاں بھی یہ لواحقِ غریبہ' یعنی یہ رنگ' یہ وضع وغیرہ اس کا پیچھا نہیں چھوڑتے' اَور بصر کی طرح یہ بھی تجریدِ مدرک پر مطلق قادر نہیں۔ اِن دونوں میں فرق صرف یہ ہے کہ جہاں بصر و نظر کا عملِ اِدراک اُسی وقت کے لیے ہے جب تک کہ مدرک اس کے مقابل رہتا ہے' وہاں خیال نسبتاً مادیت سے مبرا ہے' اَور یہ اس وقت بھی نقوش و تصوّرات کے احضار پر قدرت رکھتا ہے جب کہ خارج میں کوئی ہدف و شاہد پایا نہ جائے۔

پھر جو نقش' دائرۂ خیال میں آتا ہے' اُس میں چونکہ اس کی وضع' مقدار اَجزا سب آتے ہیں' لہٰذا اِس دائرے کے مرکز کو مادّی ہونا چاہیے' اَور اس کی حیثیت ایسے آلۂ جسمانی کی ہونا چاہیے جو ان نقوش و تصوّرات کا خزانہ ہو۔ وجہ ظاہر ہے۔ یہ نقش چونکہ صورت ہے' اِس لیے اس کا ارتسام کسی مادّی چیز ہی میں ممکن ہے۔ جیسے آئینہ یا پانی۔ اِس وضاحت سے ثابت ہوا کہ بصر و خیال کی قوّتیں جسمانی اَور مادّی ہیں' رُوحانی یا معانی کے قبیل کی نہیں۔

قوّتِ وَہمیہ' خیالیہ سے قدرے مختلف ہے۔ یہ عبارت ہے اُس صلاحیت سے جو محسوسات سے' غیر محسوس معانی کا اِدراک کرتی ہے۔ جیسے مثلاً چوہے اَور بلی میں عداوت کا احساس ہے' اَور بھیڑیے اَور بکری میں دُشمنی کا خیال ہے۔ یا بھیڑ کی وہ الفت ہے' جس کا مرکز خود اُس کا بچہ ہے کہ جب دیکھتی ہے' اُس کا جذبۂ محبت و الفت اُبھر آتا ہے۔ یہ بھی مادّے ہی سے متعلق ہے۔ کیوں؟ اِس لیے کہ اگر بھیڑیے کا تصوّر کوئی حس نہ کر سکے' تو اِس دُشمنی و عداوت کا احساس بھی قوّتِ وَہمیہ میں مرتسم نہ ہو سکے' اَور یہی معنٰی ہے اِس کے مادّی و جسمانی ہونے کا۔ پھر جس طرح قوّتِ خیال تجریدِ ماہیت پر قدرت نہیں رکھتی' اُسی طرح اس وَہمیے میں بھی تجرید کی صلاحیت نہیں۔ اَور اِس کا نتیجہ یہ ہے کہ اس کے اِدراکات کے ساتھ بھی کچھ ایسے اُمور لامحالہ آ جاتے ہیں جو نفسِ ماہیت کے اعتبار سے محض زائد ہیں۔

عقل اَور دُوسرے اِدراکات میں فرق

اِس سلسلے میں اِتنی بات بہر حال معلوم اَور جانی بوجھی ہے کہ ہم نفسِ انسان کا اِدراک کر سکتے ہیں۔ اَور اس کی حدو حقیقت کو فہم و دانش کے قریب لا سکتے ہیں۔ کیونکہ اگر ایسا نہ ہو' اَور ہم اِس تجرید کا کوئی واضح تصوّر اپنے ذہن میں نہ رکھتے ہوں تو اِس کے لون و وضع اَور قدر و اَنداز کے متعلق یہ نہیں کہا جا سکتا کہ یہ زوائد یا عوارض ہیں۔ اَور اِن کا کوئی تعلق نفسِ حقیقت سے نہیں ہے۔ اگر ہمارا یہ دعویٰ صحیح ہے' تب اِس کے لازمی معنی یہ ہیں کہ ہم میں ایک قوتِ قطعی اِس نوع کی پائی جاتی ہے جو حقیقت کے جلوؤں کو واشگاف دیکھ سکتی ہے۔ اَور بغیر اُمورِ غریبہ' اَور عوارض کے جھمیلوں میں پڑے' تجرید کی حقیقتوں سے آشنا ہو سکتی ہے۔ یعنی وہ جان سکتی ہے کہ نفسِ اِنسانیت کیا ہے' اَور نفسِ سواد و بیاض کسے کہتے ہیں۔ اس قوت کا نام عقل ہے۔ ظاہر ہے کہ جہاں تک خیال کا تعلق ہے' مجردات اس کی گرفت میں آنے والے نہیں۔ کیونکہ ہم جس وقت بھی کسی اِنسان کا خیال کریں گے تو لازماً اس کے ساتھ کچھ اِس اَنداز کے نقوش بھی لوحِ فکر پر اُجاگر ہوں گے کہ وہ کہاں کھڑا ہے' کیا قد و قامت ہے؟ چھوٹا ہے' بڑا ہے' بیٹھا ہے' یا لیٹا ہے' ننگا ہے یا کچھ پہنے ہوئے ہے۔ یہ عوارض' خیال و وہم کی قوتوں کو ہر حال میں مستلزم ہیں۔ یہی حال قوت بصر و رویت کا ہے۔ اِس لیے ایک دُوسری قوت ماننا پڑے گی جو اِن سے جدا ہو' یعنی اِن سب سے ہٹ کر نفسِ حقیقت کا سراغ لگا لینے میں کامیاب ہو سکتی ہو۔ یہی وہ قوت ہے جسے ہم عقل سے تعبیر کرتے ہیں۔ اَور یہی مطلوب و مقصود بھی ہے۔

اَور یہ اسی قوت کا کرشمہ ہے کہ انسان مجہولات کو ڈھونڈ نکالتا ہے' اَور حدِ اَوسط کی بدولت تصدیقات میں اَور حد و رسم کے ذریعے تصوّرات میں تصوّرات و حقائق تک رسائی حاصل کرتا ہے۔ اَور پھر چونکہ یہ خود بھی مجرّد ہے' اِس لیے اِس کے اِدراکاتِ حاصلہ بھی کلی اَور تجریدی نوعیت ہی کے ہوتے ہیں۔ اِس قوت سے صرف اِنسان ہی بہرہ مند ہے' حیوانات نہیں۔ یہی وجہ ہے کہ اِن سب میں' اِن کی بوقلمونی' اَور رنگا رنگی کے باوصف' یہ کمزوری مشترک طور پر پائی جاتی ہے کہ مصیبت کے وقت مخلصی حاصل کرنے کے طریقوں کی طرف ان کا ذہن منتقل نہیں ہو پاتا۔ اَور یہ اِس سلسلے میں یہ کسی طرح بھی تدبیر و منصوبہ سے کام نہیں لیتے۔ اس کا یہ مطلب ہے کہ اِن میں عمل و عقل کی مقدار بس اتنی ہی ہے کہ جتنی اِلہام و تسخیر سے پیدا ہو سکتی ہے' زیادہ

نہیں۔ اِس سے ثابت ہوا کہ انسان کی اِس خصوصیت میں کوئی حیوان اس کا شریک اَور ساجھی نہیں کہ یہ تصوّر و تصدیق سے کام لیتا ہے۔ اَور علوم و فنون میں معلوم کی بنیاد پر مجہول کا استنباط کرتا ہے۔

مراتبِ عقل کی تفصیل

اِس مرحلے پر یہ جاننا ضروری ہے کہ یہ دونوں قوتیں ایک نفس کی متقاضی ہیں۔ جیسا کہ گزر چکا ہے۔ اَور اس نفس کا اعلیٰ ترین ظہور عقل و دانش کی اعجوبہ طرازیاں ہیں۔ لیکن یہ عقل کیونکر کام کرتی ہے؟ اِس سوال کی وضاحت کے لیے ہمیں اِس کے جملہ متعلقات کا جائزہ لینا ہوگا۔

اِس کے متعدّد مراتب ہیں۔ اَور ہر ہر مرتبے کے مطابق اس کے مختلف نام ہیں۔ چنانچہ اس کا پہلا مرتبہ ایسا ہے کہ جس کو بالفعل معقولات نے نہیں گھیرا۔ یہی نہیں بلکہ بالفعل اِس میں اِستعداد و قبول کی صلاحیتیں بھی نہیں اُبھریں۔ جیسا کہ مثلاً بالکل چھوٹا بچہ ہے۔ اس مرتبے کو عقلِ ہیولانی سے تعبیر کیا جاتا ہے یا عقل بالقوۃ کے نام سے موسوم کیا جاتا ہے۔ پھر جب بچہ یہ مرحلہ طے کر لیتا ہے تو اس میں دو طرح کی صورِ عقلیہ کا آغاز ہوتا ہے۔

(۱) وہ صورِ عقلیہ جن کو یہ مجرّد سماع سے حاصل کرتا ہے۔ کیونکہ اس کا تقاضائے طبعی یہ ہے کہ بغیر کسب و اِکتساب کے، جو باتیں سنے اُن کو بغیر غور و فکر کے یاد رکھے۔ ان کو اوّلیاتِ حقیقیہ کہا جاتا ہے۔

(۲) وہ معلومات جن کو مشہورات کے نام سے پکارا جاتا ہے۔ اِن کا تعلق روز مرّہ کے اعمال و صناعات سے ہوتا ہے۔ عقل کی اِس منزل کو عقل بالملکہ کہتے ہیں، جس کا مطلب یہ ہے کہ اس میں معقولاتِ نظریہ کو از راہِ قیاس معلوم کرنے کا ڈھب آ گیا ہے۔ اِس سے اگلی منزل عقل بالفعل کی ہے، جس کا مفہوم یہ ہے کہ اَب یہ کسب و اِکتساب سے معقولات کا کھوج لگانے کے قابل ہو گیا ہے۔ اَور اگر چاہے تو اَپنے دامنِ علم کو گونا گوں معارف سے بھر سکتا ہے۔ جیسے مثلاً کوئی عالِم غافل ہو، اَور اُس میں شعور و اِرادہ کے داعیے بیدار ہو جائیں اَور وہ حصولِ علم کے عملاً درپے ہو جائے۔ پھر اگر صورِ علم اُس کے ذہن میں مستحضر ہوں تو اس کو عقلِ مستفاد کہا جاتا ہے۔ یعنی ایسا علم جو اسبابِ الٰہیہ میں سے ایک سبب کے ذریعے حاصل ہوا ہے۔ اَور اس سبب کو ملکہ یا

عقلِ فعال کے نام سے موسوم کیا گیا ہے۔ عقل کے اِن اِدراکات کے بارے میں یہ بات جاننے کی ہے کہ یہ کسی آلہ جسمانی کے مرہونِ منت نہیں بلکہ اِن کو اپنی گرفت میں لینے والا ایک جَوہر ہے، جو قائم بالنفس ہے، جو نہ تو جسم ہے اُور نہ جسم میں مرتسم ہی ہے۔ بلکہ یوں کہنا چاہیے کہ یہ جسم کے فنا ہونے سے فنا کے گھاٹ نہیں اُتر جاتا بلکہ اِس کے بعد بھی اَبدالآباد تک زندہ رہتا ہے۔

عقل نہ تو جسم ہے اُور نہ جسم کے ذریعے اِستفادہ کرتی ہے۔

عقل بغیر آلہ جسمانی کی وساطت کے براہِ راست مدرکات کا استنباط کرتی ہے۔ اِس پر دس اُمور شاہد ہیں، جن میں سات کو تو علائم کہنا چاہیے اُور تین کو براہینِ قاطعہ۔ علائم یہ ہیں:

علامتِ اُولیٰ

حواس جو بہر حال آلہ جسمانی کے ذریعے اِدراکِ اَشیا پر قادِر ہیں۔ آلے کے بگاڑ کی صورت میں، ان میں فتورِ ضعف کا پیدا ہونا ضروری ہے۔ حالانکہ عقل کے وظائف اُور کام بسا اُوقات بیماری میں اُور بڑھ جاتے ہیں۔

علامتِ ثانیہ

حواس جن کا ذریعۂ اِدراک آلہ جسمانی ہے، خود اِس آلے کے احساس سے عاری ہیں۔ یہی وجہ ہے کہ آنکھ نہ تو خود آنکھ کو دیکھتی ہے، اُور نہ اسے آلۂ بصر کا اِدراک واحساس ہی حاصل ہے۔

علامتِ ثالثہ

ان میں اگر کوئی فساد یا بگاڑ رُونما ہو جائے تو اِس کا اِدراک خود انھیں نہیں ہو پاتا۔ بلکہ اِس کو دُوسرے ذرائع سے جانچا جاتا ہے، مثلاً اگر جسم میں دِق اپنا قبضہ جما لے تو اسے صرف قوتِ لمس سے پہچاننا محال ہے۔

علامتِ رابعہ

اِن کو خود اپنا اِدراک حاصل نہیں‘ چنانچہ واہم اگر صرف وہم ہی رہے‘ تو اسے قوتِ وہمیہ کا احساس نہیں ہو پاتا۔

علامتِ خامسہ

حواسِ مدرکہ کی ایک بے چارگی یہ بھی ہے کہ یہ قوی کے بعد ضعیف کا مطلق اِدراک نہیں کر پاتے‘ مثلاً اگر کانوں میں پہلے زوردار آواز پڑے‘ تو یہ اِس قابل نہیں رہتے کہ مدھم اَور کمزور آواز کا اِدراک کر پائیں۔ اگر آنکھیں شدید لمعانی سے دوچار ہوں‘ تو ہلکے اَور لطیف رنگ کا احساس ان میں باقی نہیں رہتا۔ بالکل یہی حال قوتِ ذائقہ کا ہے۔ یعنی کوئی ایسی چیز اگر کھائی جائے کہ جس میں شیرینی زیادہ ہو‘ تو اس کے بعد لطیف اَور نسبتاً کم مٹھاس کا احساس مطلق نہیں ہو پاتا۔ وجہ یہ ہے کہ یہ حواس مدرکِ قوی سے متصادم ہوتے ہیں تو اِن میں اِنفعال وتاثر کی تیزی اِس نوعیت کی نہیں ہوتی کہ فوراً ہی اِس کے بعد مدرکِ ضعیف کا احساس پیدا کر سکیں۔ مزید برآں‘ مدرکِ قوی‘ اِن پر کچھ اِس اُستواری سے اَثر اَنداز ہوتا ہے کہ آسانی سے اِس سے مخلصی حاصل نہیں کی جا سکتی۔ یہ عمل بہرحال کچھ مہلت اَور وقت چاہتا ہے۔

علامتِ سادسہ

بسا اَوقات قوی تر مدرک کے حملے سے حواسِ مدرکہ میں بگاڑ بھی پیدا ہو جاتا ہے۔ مثلاً ہولناک آواز کانوں کو بہرہ کر دے سکتی ہے اَور شدید ترین لمعانی سے آنکھیں خراب ہو سکتی ہیں۔

علامتِ سابعہ

قوتِ جسمانی چالیس برس کے بعد کمزور ہونا شروع ہو جاتی ہے۔ کیونکہ اس وقت جسم میں وہ قوتیں نہیں رہتیں جو اس کی طاقت کو قائم رکھ سکیں۔ اِس تجزیے کے بعد حواسِ مدرکہ کی ان کمزوریوں کو دیکھو اور عقل کو دیکھو دونوں میں کوئی نسبت ہی نہیں بلکہ عقل ان کے برعکس اپنے نفس کا اِدراک رکھتی ہے' اپنے آلاتِ اظہار کو بھی جانتی ہے۔ یعنی قلب و ذہن کا بھی اس کو اِدراک حاصل ہے، ضعیف وقوی کا فرق بھی اس کے ہاں کوئی اہمیت ہی نہیں رکھتا۔ اِسی طرح عمر اور مرورِ زمانہ اس کی براقیوں میں خلل نہیں ڈالتا۔ بلکہ کبھی کبھی تو چالیس برس کے بعد اس کی فتوحات کا دائرہ اور وسیع ہو جاتا ہے۔

اگر کوئی اس پر یہ اعتراض کرے کہ قوتِ عقلیہ بھی تو مرض کی صورت میں اپنے فرضِ منصبی کو کماحقہٗ ادا نہیں کر پاتی تو ہمارا جواب یہ ہوگا کہ عقل کے قصور و تعطل کے معنی یہ نہیں کہ آلات کی خرابی نے اس کے معنی کو روک دیا ہے' بلکہ اس فسادِ جسمانی یا مرض کے مقابلے میں اس کی ہم دو طریق سے توجیہ کریں گے۔

اوّل: یہ کہ جسم کے بگاڑ نے اس کی توجّہ کو تدبیرِ بدن کی طرف موڑ دیا ہے۔ اور اَب یہ معقولات کے بجائے اِصلاحِ خلل کے درپے ہے۔ کیونکہ نفس کا یہ خاصہ ہے کہ ایک وقت میں اس کی توجّہ و اِلتفات کا مرکز ایک ہی رہتا ہے' دو نہیں۔ مثلاً اگر اِس پر خوف طاری ہو تو اُس وقت لذت کا احساس ناممکن ہے۔ اور اگر یہ خفگی کے عالم میں ہو' تو اذیت و کرب کا احساس نہیں ہو پائے گا۔ اِسی طرح اگر کسی علمی گتھی کو سلجھانے کے درپے ہو' تو توجّہ دُوسری طرف منعطف نہیں ہو پائے گی۔ اِس کا مطلب یہ ہوا کہ بیماری یا خللِ جسمانی کی وجہ سے اِس کا فعل رُک نہیں گیا بلکہ ہوا صرف یہ ہے کہ اس کی توجّہ کا مرکز بدل گیا ہے۔

ثانی: یہ کہ آلاتِ جسمانی کو قوت کی ضرورت صرف اتمامِ فعل کی غرض سے پیش آتی ہے۔ جیسے کوئی شخص' اگر کہیں جانا چاہتا ہو تو لامحالہ وہ سواری کا اہتمام کرے گا۔ لیکن جب منزل پر پہنچ لے گا تو سواری کی ضرورت موقوف ہو جائے گی۔ مگر قوتِ عقلی کا یہ حال نہیں۔ یہ چونکہ بغیر آلات کے اَپنا فرض انجام دیتی ہے' اس لیے آلات کے تعطل کے معنی اِس کے سوا اَور کچھ نہیں کہ اَب بھی اِس کا فعل جاری ہے۔

علامتِ ثامنہ: برہان

اِس کو برہان کی حیثیت حاصل ہے۔ اِس کا نچوڑ یہ ہے کہ علم جو مجرّد کلی ہے' کسی جسمِ منقسم میں حلول وانطباع اختیار نہیں کرسکتا۔ کیونکہ یہ علم بجائے خود غیر اِنقسام پذیر ہے۔ حالانکہ جسم ہمیشہ تقسیم وتجزی کو قبول کرنے والا ہے۔ اِس صورت میں اگر یہ تسلیم کرلیا جائے کہ علمِ کلی جسمِ منقسم میں موجود ہے' تو اس کے یہ معنی ہوں گے کہ اِنقسامِ جسم کے ساتھ اِس کی تقسیم پذیری کو بھی تسلیم کیا جائے۔ کیونکہ اِس کے جسم میں ہونے کا مطلب ہی یہ ہے کہ حرارت ورنگ کی طرح' اِس کے اَجزا بھی اَجزائے جسم میں منقسم ہیں۔ لہٰذا جب جسم کا تجزیہ ہوا' تو علم بھی ساتھ ساتھ خود بخود منقسم ہو گیا۔ حالانکہ علم بالواحد ہر حال میں واحد ہی رہتا ہے' اَور کسی طریق سے بھی تجزیے اَور تقسیم کو گوارا کرنے والا نہیں۔ اگر پوچھا جائے کہ علم بالواحد کو آپ غیر منقسم کیوں سمجھتے ہیں تو ہم جواب میں کہیں گے کہ علم بالواحد کی ایک تقسیم ہے۔ ایک علم اُس مجرّد سے تعبیر ہے کہ جس میں کثرت وتعدّد کا گمان بھی نہیں ہوسکتا۔ جیسے مثلاً نفسِ وجود کے بارے میں علم یا وحدت سے متعلق کچھ جاننا کہ ان میں جہاں تک معلوم کا تعلق ہے، تبعیض کا گزر تک نہیں۔ علم کی دُوسری قسم وہ ہے جس میں بظاہر تو کثرت کے اِمکانات ہیں' جیسے مثلاً عشرہ (دس) سے متعلق علم یا انسان کے بارے میں علم کہ ان دونوں کے اَجزا ہیں۔ یعنی دس تو بہر حال مرکب ہے' اَور انسان بھی حیوانِ ناطق سے تعبیر ہے' جو جنس وفصل سے مرکب ہے۔ مگر ذرا غور کیجیے تو اِن میں بھی درحقیقت کثرت وتعداد کا اِمکان نہیں۔ کیونکہ دس مثلاً گو ایک عدد ہے' جو احاد سے ترکیب پاتا ہے' مگر دس کی حیثیت سے یہ واحد ہی ہے' اِس لیے کہ اِس کا اِطلاق نہ تو اِس سے کم پر ہوتا ہے' اَور نہ اِس سے زیادہ پر؛ گویا اِس کی حیثیت پانی کی سی نہیں کہ اس کو چاہے کتنے اَجزا میں تقسیم کرو' وہ پانی ہی رہے گا۔ بلکہ اس کی ٹھیک ٹھیک مثال انسانی سَر کی سی ہے کہ اس کی گوشت' ہڈی اَور جلد کے اِعتبار سے تو تقسیم ممکن ہے۔ لیکن سَر کے اِعتبار سے وہ ایک ہی غیر منقسم حقیقت کا نام ہے۔ لہٰذا اس میں تقسیم وتجزی کا عمل جاری نہیں ہوتا۔ اَور کیونکر ہو جب کہ یہ ایک متعین معلوم ہے۔ اَور ایک متعین معلوم اُس وقت تک کوئی چیز نہیں جب تک کہ اس میں اس نوع کا اتحاد نہ پایا جائے۔ یہی حال انسان کا ہے۔ وہ بھی معلومِ واحد ہے کیونکہ انسان کی حیثیت وہ ایک متعین حقیقت ہے' اَور ایک ہی صورتِ کلیہ سے متصف ہے بلکہ یوں کہنا چاہیے کہ اسی وحدت کے پیشِ نظر تو اس کا تصوّر ذہن کی گرفت میں آنے والا ہے۔ اِس بِنا پر یہ

ہرگز تقسیم و تجزی کو قبول کرنے والا نہیں۔

عقل جسم میں انطباع پذیر نہیں' اِس پر برہانِ اوّل

مسئلے کی اِس تفصیل کے بعد اَب اصل برہان پر غور کرو۔ ہم جو کہتے ہیں کہ عقل جسم منقسم میں انطباع پذیر نہیں' اَور یہ کہ جسم کی تقسیم سے اِس کا اِنقسام پذیر ہونا لازم نہیں آتا' تو اِس کی وجہ ظاہر ہے۔ اگر جسم کے منقسم ہو جانے سے علم بھی تقسیم ہو جاتا ہے تو اِس کا یہ مطلب ہوا کہ معلوم کا ایک جُز تو جسم کے ایک حصے سے متعلق ہے اَور دُوسرے اَجزا' دُوسرے حصوں میں پائے جاتے ہیں۔ اگر یہ بات صحیح ہے تو اِس پر ہمارا سوال یہ ہے کہ جس چیز میں تم نے علم کے ایک حصے کو منقسم قرار دیا ہے' اُس کی دُوسرے اَجزا سے کیا نسبت ہے؟ کیا یہ حصہ' کل اَجزا کے مخالف ہے؟ یا مخالف نہیں ہے؟ اگر تخالف کی کوئی صورت پائی نہیں جاتی تو اِس کا مطلب یہ ہوا کہ جُز کل کے مانند ہے۔ ظاہر ہے کہ ایسا فرض کرنا محال ہے۔ کیونکہ اِس صورت میں اسے جُز کہنا ہی غلط ہے۔ دُوسری صورت یہ ممکن ہے کہ تخالف کو تسلیم کیا جائے۔ لیکن اِس پر یہ سوال اُبھرتا ہے کہ تخالف کی نوعیت کیا ہے؟ کیا یہ اِختلاف اِس اَنداز کا ہے کہ جس طرح ایک نوع دُوسری نوع کے خلاف ہوتی ہے' یا جس طرح مثلاً کوئی شکل لَون و رنگ کے خلاف ہوتی ہے۔ آخرالذکر اِس لیے محال ہے کہ شکل' لَون و رنگ کے مفہوم میں داخل ہی کب ہے۔ حالانکہ ہر ہر جُز اَپنے کل کا ایک حصہ ہوتا ہے۔ یہ بھی ممکن ہے کہ تخالف اِس نوع کا ہو' جیسے حیوان اَور انسان میں ہے' یعنی جنس و نوع کا اِختلاف یا جیسے مثلاً واحد و عشرہ کا اِختلاف ہے۔ جنس و نوع کا اِختلاف ممکن نہیں۔ اِس لیے کہ اِس کا مطلب یہ ہوتا ہے کہ حیوان کا علم تو ایک جُز میں ہو' اَور ناطق کا دُوسرے جُز میں۔ یعنی کسی ایک جُز میں بھی مکمل اِنسان کے بارے میں علم پایا نہیں جاتا۔ پھر اِس اندازِ فہم سے متعلق ایک اَور دلچسپ سوال پیدا ہوتا ہے۔ یعنی اگر ایک جُز کا علم' اِنسان کے حصہ ءِ اعلیٰ سے متعلق ہے' اَور دُوسرے کا حصہءِ اسفل سے' تو اِس اِختصاصِ محل کی وجہ کیا ہے؟ مزید برآں اِس پر یہ اعتراض وارِد ہوتا ہے کہ اِنسان اگر حیوانِ ناطق سے تعبیر ہے تو یہ حیوان بہرحال غیر متناہی اَجزا سے مرکب نہیں ہو سکتا۔ کیونکہ اِس کے معنی یہ ہوں گے کہ جب تک اِس غیر متناہی کا علم حاصل نہیں ہوتا' اُس وقت تک حیوان کا کوئی تصوّر ذہن میں مرتسم نہ ہو۔ اَور یہ محال ہے۔ لہٰذا ایک واحد حقیقت کو حیوان ماننا پڑا۔ تیسرا سوال یہ

ہے کہ یہی صورتِ حال حیوانِ ناطق کے بارے میں کیوں ممکن نہیں؟ یعنی اِس کو بھی ایک حقیقتِ غیر منقسم کیوں نہ تسلیم کیا جائے۔ اور اگر تخالف کی نوعیت مقدار کی ہے' جیسے واحد و عشرہ میں ہے' تو اِس پر بھی یہ اعتراض وارِد ہوتا ہے کہ بتاؤ' یہ جُز منقسم علم کا حامل ہے یا نہیں۔ اگر علم کا حامل نہیں تو اِس کا مطلب یہ ہوا کہ علم' علم اور غیر علم سے مرکب ہے' جو ظاہر ہے کہ محال ہے' کیونکہ علم کسی صورت میں بھی اَجزائے غیر علمیہ سے مرکب نہیں ہوسکتا۔ اِس میں اِس طرح کا اِستحالہ اور بے تکا پن پایا جاتا ہے جس طرح کوئی شخص کہہ دے کہ علم سواد و شکل سے مرکب ہے۔ حالانکہ سواد و شکل سرے سے علم کے دائرۂ تصوّر میں داخل ہی نہیں۔

دُوسری صورت یہ ہوسکتی ہے کہ اِس جُز کو علم کا حامل تسلیم کرلیا جائے۔ مگر یہ بھی اعتراضات کی زد سے محفوظ نہیں۔ پوچھا یہ جائے گا کہ آیا اِس جُز کا معلوم باقی اَجزا کے معلوم کے مساوی ہے یا نہیں؟ اگر مساوی ہے تو جُزِ کل کا مساوی ہوا۔ اور یہ محال ہے۔ اور اگر مساوی نہیں بلکہ جُز کا معلوم' کل کے معلوم سے مختلف ہے' اور جدا ہے' تو اِس کا یہ مطلب ہوا کہ کل علم بھی ہے اور اَجزائے علم کا غیر بھی ہے۔ اِسی طرح اگر ایک چیز میں وہی معلوم ہے' جو کل سے متعلق ہے' تو اِس کا مطلب یہ ہے کہ معلوم بہرحال واحد ہے اور تجزی و تقسیم سے مبرا ہے۔ ظاہر ہے' یہی ہمارا دعویٰ بھی تھا کہ علم کی تقسیم ممکن نہیں۔

علامتِ تاسعہ : برہانِ ثانی

یہ بھی برہان ہے۔ اِس کا نچوڑ یہ ہے کہ معقولِ مجرّد جو نفسِ انسانی میں مرتسم ہوتا ہے' وضع و مقدار ہر اعتبار سے مبرا ہوتا ہے' جیسا کہ بار بار گزر چکا ہے۔ اِس سلسلے میں غور طلب بات یہ ہے کہ اس کی تجرید کس انداز سے کی ہے۔ آیا یہ بہ اعتبار کل کے ہے' یا بہ اعتبار ماحصل کے ہے۔ ظاہر ہے کہ یہ تجرید بہ اعتبار ماحصل کے نہیں ہوسکتی۔ کیونکہ انسان' جب انسان کی تعریف و حقیقت تک رسائی حاصل کرتا ہے' تو اس کے سامنے بہرحال اَیسا شخص یا اَشخاص ہوتے ہیں جو قدر و وضع کے شوائب سے پاک نہیں ہوتے۔ یہ عقل کی کرشمہ سازی اور کمال ہے کہ وہ ایک ایسی حقیقت کو پا لینے مین کامیاب ہو جاتی ہے جو ہمیشہ وضع و قدر کے پردوں میں مستور ہوتی ہے۔ کیوں؟ محض اِس بنا پر کہ اس عقل و دانش کا محل نفسِ اِنسانی ایسی

لطیف شے ہے' ورنہ ہوتا یہ ہے کہ ہر وہ چیز جو کسی ایسی شے میں حلول کیے ہوئے ہو جو وضع و مقدار کے اَوصاف سے متصف ہو' وہ خود بھی ان لوازم سے چھٹکارا حاصل نہیں کر سکتی۔ چہ جائیکہ تجریدِ اَشیا پر قدرت رکھتی ہو۔

علامتِ عاشرہ: عقل کی تجرید پر سب سے بڑی دلیل

عقل و دانش کی خصوصیات میں سے ایک خصوصیت ایسی ہے جو اس کو فی الحقیقت تجرید کا اِستحقاق عطا کرتی ہے اَور وہ یہ ہے کہ یہ جہاں قلب و دماغ سے فہم' فکر کا کام لیتی ہے' وہاں خود ان آلات کے اِدراک پر بھی قادر ہے۔ اَور اگر یہ بات صحیح ہے تو اِس کا مطلب یہ ہے کہ ان سے متعلق ایک صورت خود ان آلات میں مرتسم ہے' کیونکہ اِدراک کے معنی ہی حصولِ صورت یا اِرتسامِ صورت کے ہیں۔ اِس مرحلے پر سوال یہ اُبھرتا ہے کہ یہ صورتِ حاصلہ ان آلاتِ غور و فکر کا عین ہے' یا ان میں پورے پورے تماثل کے ساتھ عددی مغائرت پائی جاتی ہے۔ ظاہر ہے کہ عین ہرگز نہیں ہو سکتی کیونکہ یہ آلات تو ہر وقت موجود رہتے ہیں۔ لہٰذا اِن کے اِدراک کا عمل بھی ہمیشہ جاری رہنا چاہیے۔ حالانکہ ایسا نہیں ہوتا۔ کیونکہ کبھی تو یہ خود اَپنے اِدراک کے درپے ہوتے ہیں اَور کبھی نہیں ہوتے۔ دُوسری صورت یہ ہے کہ صورتِ حاصلہ' بہ اعتبارِ عدد کے مغایر ہو۔ اس کی پھر دو شکلیں ہیں۔ یا تو یہ قوتِ مدرکہ میں بغیر مشارکتِ جسم حلول کیے ہوئے ہو' اَور قائم بالذات ہو۔ اِس کا مطلب یہ ہوگا کہ اس کو جسم کی منت پذیریوں کی حاجت نہیں۔ اَور یہی صحیح بھی ہے۔ اَور یا پھر اِس کو جسم کی مشارکت حاصل ہوگی۔ لیکن اِس کا یہ منطقی نتیجہ ہوگا کہ ایک ہی جسم میں دو متماثل صورتیں پائی جاتی ہیں۔ دریافت طلب یہ چیز ہے کہ کیا یہ ممکن ہے؟ نہیں۔ اِس میں استحالہ و اَشکال کی وہی نوعیت ہے' جو محلِ واحد میں اجتماعِ سوادین کی ہے۔ ہم یہ بات اِس سے پہلے واضح کر چکے ہیں کہ اثنینیت ایک طرح کے فرق کی متقاضی ہے۔ مگر ہم نے صورتِ حاصلہ کی جس شکل کو تسلیم کیا ہے' اُس سے یہ لازم آتا ہے کہ یہ اَور آلاتِ فہم و دانش یعنی قلب و دل' باہم بالکل متماثل ہوں۔ حتیٰ کہ دونوں اَجسام کے لحاظ سے بھی ایک دُوسرے کے ساتھ پورا پورا تطابق رکھتے ہوں۔ ظاہر ہے' یہ بات عقل میں آنے والی نہیں۔ لہٰذا آلاتِ فکر میں صورتِ حاصلہ کا اِرتسام' بغیر مشارکتِ جسم کے ہو' اَور وہ بھی اِس طرح کہ اس میں پوری پوری تجرید پائی جائے۔

علامتِ حادی عشر

قوّتِ جسمانی کے بارے میں ہم پہلے ذِکر کر چکے ہیں کہ بہر حال وہ متناہی ہوتی ہے' اور چاہے وہ مقدار و کیفیت کے اِعتبار سے بہت بڑی ہو' تب بھی غیر محدود اور غیر متناہی دائرۂ اَثر کا احاطہ کرنے والی نہیں۔ بہ خلاف عقل و دانش کے کہ اس کی تگ و تاز کی حدود ہی نہیں۔ چنانچہ اِس کے دائرۂ اَثر میں جہاں غیر محدود صورِ عقلیہ داخل ہیں' وہاں جو صورِ جسمانیہ اِس کے دائرۂ اَثر میں سمٹ کر آنے والی ہیں' اُن کی بھی کوئی حد و اِنتہا نہیں۔ لہٰذا قوّتِ عقلی کا اَثر اَز قبیلِ جسمانیات ہونا محال ہوا۔ رہی یہ بات کہ فنائے اَجسام کے ساتھ یہ قوت فنا نہیں ہو جاتی' اور یہ کہ یہ جسم کے ساتھ ساتھ پیدا ہوتی اَور پروان چڑھتی ہے' تو اِس کی دلیل یہ ہے کہ اگر اَجسام سے پہلے اِس کا وجود فرض کیا جائے تو اِس کی دو ہی صورتیں فہم و فکر کی گرفت میں آنے والی ہیں۔ یا تو یہ کثرت پر مبنی ہوگی' اور یا کثرت پر مبنی نہیں ہوگی بلکہ واحد ہی ہوگی۔ کثرت کا تصوّر اِس بنا پر غلط ہے کہ یہ پیدا ہوتی ہے اِختلافِ مواد اور تغایرِ عوارض کی وجہ سے' اور یہاں یہ دونوں باتیں نہیں۔ لہٰذا کثرت و تعدّد کا سوال ہی پیدا نہیں ہوتا۔ واحد اِس بنا پر نہیں کہ یہ مختلف اَور بے شمار اَجسام میں پائی جاتی ہے' اور مختلف طریقوں سے اپنے فرائض انجام دیتی ہے۔ پھر چونکہ یہ ممکن نہیں کہ واحد کثیر ہو جائے' یا کثیر واحد ہو جائے' اِلّا یہ ہے کہ جب اِس کے ساتھ حجم و مقدار کے عوارض ہوں۔ اِس بنا پر اِس قوت کا' مختلف اَجسام میں حلول کرنے سے پہلے ان سے متصف ہونا درست نہیں۔ ایک دِلچسپ سوال اِس مرحلے پر یہ پیدا ہوتا ہے کہ یہ مانا کہ یہاں اَجسام مختلف پائے جاتے ہیں' مگر اِس کی کیا دلیل ہے کہ اِن میں عقل و اِدراک کی قوتیں مختلف اَور متعدِّد ہیں۔

دلیل یہ ہے کہ ہر ہر شخص کے نتائجِ فکر جدا جدا ہیں۔ چنانچہ یہ ضروری نہیں کہ جو معلومِ زید ہو' وہی معلومِ بکر بھی ہو' حالانکہ اگر اِن سب میں ایک ہی قوت کارفرما ہوتی تو اَیسا ہرگز نہ ہو سکتا کہ ایک ہی شے' ایک کو تو معلوم ہو' اور دُوسرے کو معلوم نہ ہو۔

اِس تجزیے کے بعد ہم کہیں گے کہ اگرچہ یہ اَجسام کے ساتھ ہی وجود پذیر ہوئی ہے' تاہم یہ کہنا صحیح نہیں کہ اَجسام اِس کی علت ہیں۔ کیونکہ جیسا کہ ہم کہہ چکے ہیں' اَجسام میں یہ صلاحیت مطلق پائی نہیں جاتی کہ کسی چیز کو کتمِ عدم سے حیزِ وجود میں لا سکیں۔ چہ جائیکہ یہ چیز خالص عقلی و رُوحانی ہو۔ لہٰذا اِس بارے میں صحیح بات یہی ہے کہ اِس کو پیدا کرنے اَور معرضِ وجود میں لانے

والی ذات واہب صور کی ہے جو جوہرِ عقلی ہے۔ اَور اَزل سے اَبد تک جس کی فرمان روائی ہے۔ اَور یہ معلول یعنی قوتِ عقل و اِدراک اسی کے ذریعے باقی رہنے والی ہے' اَجسام اِس کی علت نہیں۔ اگر اِس پر کوئی یہ اعتراض پیش کردے کہ جب اِس کے حدوث کا سبب جسم وجسد ہے' تو اِس کی بقاودوام کا کیوں یہ سبب اَور ذریعہ نہیں ہوسکتا؟

دولفظوں میں ہمارا جواب یہ ہے کہ جسم وجسد اِس کے لیے گو بمنزلہ ایک شرط کے تو ہے' مگر اِس کی علت وسبب ہرگز نہیں۔ یعنی یہ جسم وجسد گویا شبکہ یا جال کے مانند ہے' جس کے ذریعے علت سے اس معلول کو گرفت میں لایا جاتا ہے۔ لیکن جب یہ قوت ایک مرتبہ حاصل ہوگئی تو اَب اِس کی بقائے دوام کا مسئلہ اس شبکے پر موقوف نہیں' بلکہ بقائے علت سے ہے۔ اَور جب تک یہ علت باقی ہے' معلول بھی باقی رہے گا۔

مگر یہ جسم وجسد شرط ہے' علت نہیں' اِس کی کیا دلیل ہے؟ دلیل یہ ہے کہ اگر اِس کی علت جسم ہوتو دریافت طلب سوال یہ ہے کہ اِس سے ایک نفس منصۂ شہود پر آتا ہے' یا دو' یا اِس سے زیادہ؟ ظاہر ہے کہ اِن میں کوئی صورت بھی ممکن نہیں۔ کیونکہ ہر ہر عدد برابر کا استحقاقِ وجود رکھتا ہے۔ اَور کسی ایک کو اِختیار کرنے میں ترجیح بِلا مرجح لازم آئے گی۔ اَور جب امکانِ وجود کے لیے کوئی مرجح موجود نہ رہا' تو عدم مستمر ہوا۔ یہاں تک کہ نطفے میں اس طرح کی صلاحیت اُبھرے کہ جو نفس کا حامل ہوسکے۔ اِس صورت میں وجودِ نفس کی اولویت اِس کے عدم پر ثابت ہوگی۔ اِس سے معلوم ہوا کہ جسم شرط ہے اَور اِس کی وجہ سے گویا نفس کا آغاز ہوتا ہے۔ لیکن جب اِس کا آغاز ہوجاتا ہے اَور جب یہ ایک دفعہ قیدِ وجود میں آجاتا ہے' تو اِس کی بقا کا تعلق علت سے وابستہ ہوجاتا ہے' مرجح سے نہیں۔

تناسخ کیونکر باطل ہے؟ اِس بِنا پر کہ ایک نفس جب کسی جسم کو مزاج کے بگاڑ اَور فساد کی وجہ سے مجبور کردیتا ہے' اَور تدبیر واہتمام کی ذِمے داریوں سے دست کش ہوجاتا ہے' تو اَب دو صورتیں متصور ہیں۔ یا تو یہ پتھر اَور لکڑی وغیرہ میں ان ہی ذِمے داریوں کو اَدا کرے گا جن میں اِس نوع کی صلاحیت ہی پائی نہیں جاتی' اَور یا پھر انسان اَور حیوان کے نطفوں کی تدبیر واہتمام میں مصروف ہوجائے گا جونشوونما کی اس منزل تک پہنچ گئے ہیں اَور اِس لائق ہوگئے ہیں کہ نفسِ رُوح کی ان اثر اَندازیوں کو قبول کرسکیں۔ یہ صورت بداہتاً محال ہے۔ دُوسری بھی جیسا کہ کچھ لوگوں کا عقیدہ ہے، ممکن نہیں۔ کیونکہ جب کوئی نطفہ قبولِ نفس کی صلاحیتیں پیدا کرلیتا ہے تو واہب صور کی طرف سے' جو

کہ بجائے خود مبدائے نفوس ہے اس کو نفس و رُوح سے بہرہ مند کیا جاتا ہے۔

اَب اگر یہ مان لیا جائے کہ اِس کے ساتھ ساتھ ایک رُوح بطریقِ تناسخ بھی اِس میں داخل ہوئی ہے تو گویا ایک ہی جسم میں دو رُوحیں پائی گئیں۔ ظاہر ہے یہ بات بالکل محال ہے۔

ممکن ہے اِس پر کوئی یہ اعتراض کرے کہ یہ کیونکر ممکن ہے جب واہب صور کی طرف سے رُوح و نفس عطا کیا جائے گا تو بطریقِ تناسخ دُوسری رُوح کو موقع ہی کب ملے گا کہ اس جسم میں اپنا آشیانہ بنا سکے۔ ہم کہیں گے اِن دونوں میں کوئی منافات پائی نہیں جاتی۔ کیونکہ واہب صور کو اگر بمنزلہ آفتاب کے سمجھو اور اس رُوح کو جو بطریقِ تناسخ جسم میں داخل ہونے والی ہے چراغ قرار دو تو جس طرح یہ ممکن ہے کہ آفتاب اور چراغ کی روشنی بیک وقت کسی جسم میں پڑے اُسی طرح یہ بھی ممکن ہے کہ ایک ہی جسم و بدن میں دو دو رُوحیں کارفرما ہوں۔ استحالے کا پہلو صرف یہ ہے کہ ایک جسم بہرحال دو دو رُوحوں کا متحمل نہیں کیونکہ ہر ہر شخص نفس و روح کی وحدت کو واضح طور پر محسوس کرتا ہے۔

☆☆☆

مقالۂ خامسہ

عقلِ فعّال کی فیض رسانیاں

اِس میں کوئی شبہ نہیں کہ عقلِ فعال کی بحث الٰہیات سے متعلق ہے۔ یہ کیا ہے اور اس کی کیا صفاتِ خاصہ ہیں۔ اس کا پچھلے صفحات میں مجملاً ذِکر ہو چکا ہے۔ اِس باب میں ہمیں اِس کی حقیقت وذات سے متعلق کچھ کہنا نہیں ہے بلکہ یہ بتانا ہے کہ نفوس میں اِس کی اَثر آفرینیوں کا کیا عالم ہے۔ نہیں، بلکہ اِس بات کا اِظہار کرنا ہے کہ نفس اس سے کس حد تک متاثر ہوتا ہے۔ چنانچہ اِس مقالے میں مندرجہ ذیل مضامین ہیں جو کسی نہ کسی طرح عقلِ فعال سے تعلق رکھتے ہیں۔

(۱) کیا نفس عقلِ فعال پر دلالت کناں ہے؟

(۲) عقلِ فعال کی فیض رسانیوں کی کیفیت۔

(۳) نفس اِس کی وجہ سے کیونکر موت کے بعد سعادت حاصل کرتا ہے، اور اِس سے محروم ومحجوب رہ کر کس طرح شقاوت کا ہدف قرار پاتا ہے؟

(۴) رویائے صادقہ کا کیا سبب ہے؟

(۵) رویائے کاذبہ کی کیا علت ہے؟

(۶) نفس علمِ غیب کا کیونکر اِدراک کرتا ہے اور کیونکر عالَمِ علوم سے ربط قائم کرتا ہے؟

(۷) عالَمِ بیداری میں کیونکر اُن حقائق کا مشاہدہ کرتا ہے جو عالَمِ خارجی میں نہیں پائے جاتے۔

(۸) نبوت کا معنیٰ کیا ہے، معجزات کسے کہتے ہیں، اور ان کے طبقات ومراتب کا کیا حال ہے؟

(۹) اَنبیا کی بعثت اَور اِنسانی احتیاج کی توجیہ۔

یہ نو مسائل ہیں جن پر اِس مقالے میں بحث کی گئی ہے۔

(۱) نفس کی عقلِ فعّال پر دلالت

نفسِ انسانی کے بارے میں یہ بات جانی بوجھی ہے کہ یہ بچپنے میں بھی معقولاتِ مجرّدہ اَور معانیِ کلیہ کا علم رکھتا ہے لیکن بالقوّۃ۔ پھر عمرو جسم کے اِرتقا سے یہی صلاحیت' جو قوّت و اِمکان کے خانے میں پنہاں ہوتی ہے' فعل کے میدان میں گامزن ہو جاتی ہے۔ سوال یہ ہے کہ اِس کو قوّت سے فعل میں لانے والی کون چیز ہے۔ ظاہر ہے' اِس کا کوئی نہ کوئی سبب ضرور ہے۔ مگر یہ سبب جسم ہرگز نہیں ہو سکتا' کیونکہ جسم اُن حقائق کی علت نہیں ہو سکتا جو غیر جسمانی اَور معقولات کے قبیل سے ہیں۔ پھر علومِ عقلیہ چونکہ نفس کے ساتھ لگاؤ رکھتے ہیں' جو خود بھی جسم نہیں ہے' اَور نہ کسی جسم میں انطباع پذیر ہی ہے' اِس لیے مکان و حیز میں بھی یہ داخل نہیں ہیں کہ بر سبیلِ مجاورہ' اِن کے تاثر کی توجیہ کر لی جاتی۔ لہٰذا ایک ہی صورت یہ رہ جاتی ہے کہ یہ سبب جوہرِ مجرّد ہو۔ اَور یہی معنی ہے عقلِ فعال کا۔ کیونکہ عقل تعبیر ہے شئے مجرّد سے اَور فعال کا مطلب یہ ہے کہ یہ نفوس پر برابر اَور مسلسل اپنے اَثرات ڈالتی رہتی ہے۔ ظاہر ہے' اِس کا شمار جواہرِ عقلیہ میں ہونا چاہیے جن کا اِثبات گزشتہ فصلوں میں ہو چکا ہے۔ اِس کی اہمیت کے پیشِ نظر عقولِ عشرہ میں اِسے عقلِ آخر کا مرتبہ ملنا چاہیے۔ شریعت بھی بصراحت اِس کو تسلیم کرتی ہے۔ کیونکہ اِس میں ملائکہ کو مانا گیا ہے جو لوگوں میں بالعموم اَور اَنبیا میں بالخصوص حقائق و معارف کی نعمت کو عام کرنے والے ہیں۔

(۲) عقلِ فعّال کی فیض رسانیوں کی کیفیت

مخیلاتِ محسوسہ اوّلاً قوّتِ خیال میں مرتسم ہوتے ہیں۔ کیونکہ جب تک یہ اِن میں ارتسام پذیر نہ ہوں' معانیِ مجرّدہ کلیہ اِن سے حاصل نہیں ہو سکتے۔ لیکن عالمِ طفولیت یا بچپنے میں' اِن کے نقوش زیادہ اُجاگر نہیں ہوتے۔ یہی نہیں بلکہ اِن میں ایک گونہ ظلمت اَور تاریکی سی ہوتی ہے' مگر جب نفس کی اِستعداد ذروۂ کمال تک پہنچ جاتی ہے تو عقلِ فعال' اِس تاریکی کو روشنی سے بدل دیتی

ہے' اور یہ نقوش زیادہ واضح' اُجاگر اور روشن ہو جاتے ہیں۔ چنانچہ نفس اِس قابل ہو جاتا ہے کہ صورتِ زید سے انسانِ کلی کے مفہوم تک رسائی حاصل کر سکے۔ اور کسی خاص درخت سے مطلق درخت کا تصوّر قائم کر سکے۔ یہ اشراق و وضاحت کا عمل بعینہٖ اُسی طرح بروئے کار آتا ہے جس طرح آفتاب کی روشنی سے رنگ برنگ کی اَشیا اَپنے اصلی رُوپ میں نظر آنے لگتی ہیں۔ یعنی عقلِ فعال تو آفتابِ عالم تاب ہے۔ اور بصیرتِ نفس' دیدۂ نظر اور متخیلات' محسوسات گویا جس طرح تاریکی میں بھی محسوسات بالقوّۃ دیدنی ہوتے ہیں' اور آفتاب کی بدولت آنکھوں کو ان کا اچھی طرح صحیح صحیح اِدراک ہو پاتا ہے' ٹھیک اُسی طرح متخیلات' عالمِ طفولیت کے تاریکی میں بالقوّۃ موجود ہوتے ہیں' مگر نکھرتے اور واضح اُس وقت ہوتے ہیں جب عقلِ فعال کی روشنی ان پر پڑتی ہے' اور ان کو اِمکان اور قوت خانوں سے نکال کر عقل کے میدانوں میں لا کھڑا کرتی ہے۔ پھر عقلِ فعال کی روشنی جب قوی ہوتی ہے' تو ذاتی کو عرضیات سے علیحدہ کرتی ہے' اور حقائق کو بے گانہ اور اجنبی لواحق سے جدا کرتی اور تجرید بخشتی ہے' جس کا نتیجہ یہ ہوتا ہے کہ یہ کلیت اِختیار کر لیتے ہیں۔ کیونکہ یہ جزئیت اور مخصصات کو چھانٹ کر اَشیا کو ایسی صورتِ مجرّدہ اور کلیے میں پیش کرتی ہے کہ اِس کی نسبت تمام جزئیات کے مقابلے میں برابر اور یکساں ہو جائے۔

(۳) سعادت

سعادت کا کیا مفہوم ہے؟ اِس کو سمجھنے کے لیے اِس حقیقت پر غور کرنا چاہیے کہ نفس کی اصلی دِلچسپیاں کیا ہیں۔ کیا وہ صرف لذاتِ جسمانی میں مشغول و منہمک رہنا چاہتا ہے' یا اِن کے علاوہ اس کی طلب و آرزو کا کوئی اور ہدف بھی ہے؟ بات یہ ہے کہ جب اِس میں عقلِ فعال کی فیض رسانیوں کو قبول کرنے کی صلاحیت پیدا ہو جاتی ہے' اور جب یہ اس کے ساتھ تعلق و اُنس کے رِشتوں کو دائماً اُستوار رکھنے کی خواہش و طلب کے لیے بے قرار ہوتا ہے تو جسم و بدن کے تقاضوں سے غافل ہو جاتا ہے۔ اور حواس کے مطالبوں کو نظر اَنداز کر دیتا ہے۔ مگر اِس کے یہ معنی ہرگز نہیں کہ جسم و بدن اِس راہ میں مزاحم نہیں ہوتا۔ بلکہ ہوتا یہ ہے کہ یہ برابر اس کو اَپنی طرف کھینچتا رہتا ہے' اپنی طرف ملتفت اور مشغول رکھتا ہے۔ اور کوشش کرتا ہے کہ اس کے پورے پورے تعلقات عقلِ فعال سے اُستوار ہونے نہ پائیں۔

لہٰذا جب تک جسم و بدن کا رِشتہ موجود رہتا ہے' نفس کو اپنی طلب و آرزو کی تکمیل کے بھرپور مواقع میسر نہیں آتے۔ لیکن جونہی مزاحمت کی یہ دیواریں گرتی ہیں' اور انسان موت کے آغوش میں جاتا ہے' پردے اُٹھ جاتے ہیں' اور مشکلات و موانع ایک ایک کر کے ختم ہو جاتے ہیں' تو اِس کا نتیجہ یہ ہوتا ہے کہ نفس کو قرب و اِتصال کی دائمی لذتوں سے بہرہ مندی کی پوری پوری آزادی مل جاتی ہے۔ کیونکہ ایک تو عقلِ فعال ہمیشہ باقی رہنے والی ہے' دُوسرے فیوض کا سلسلہ جاری ہے' تیسرے نفس میں ان فیوض سے استفادے کی بالذات صلاحیتیں زِندہ اور بیدار ہیں۔ یعنی جب سلسلۂ اَسباب کی یہ ساری کڑیاں جمع ہیں تو پھر نتیجے اور مسبب کو روکنے والا کون ہو سکتا ہے۔ اِس میں شبہ نہیں کہ اِبتدا میں نفس کو حواس و قویٰ کی قطعی احتیاج لاحق ہوتی ہے تاکہ وہ ان کے ذریعے تخیلات کو حاصل کر سکے اور پھر اِن تخیلات سے مجردات وکلیات کا اِنتخاب کر سکے اور ان کو ذہن وفکر کی گرفت میں لا سکے۔ کیونکہ اِبتدا میں ان کے سِوا کسبِ معقولات کی کوئی اور صورت ممکن ہی نہیں۔ دُوسرے لفظوں میں یہ حواسِ قویٰ بمنزلہ شبکہ (جال) یا مرکوب کے ہیں کہ اِن کی وساطت سے کلیات کو گرفت میں لایا جاتا ہے۔ اور اِن ہی کے ذریعے منزلِ مقصود تک رسائی حاصل ہوتی ہے۔ لیکن اِس رسائی اور کامیابی کے بعد ان کے لیے کوئی وجہ جواز باقی نہیں رہتی۔ لہٰذا اِس مرحلے پر ان سے چھٹکارا پانے اور مخلصی حاصل کرنے ہی میں نفس و رُوح کا فائدہ اور بھلائی ہے۔

عقلِ فعال کے ساتھ یہ قرب و اِتصال کن معنوں میں لذّت و سعادتِ عظیمہ کا ہم معنی ہے۔ اِن معنوں میں کہ لذّت ہمارے نزدیک نام ہی اس کیفیت کا ہے کہ ہر ہر قوت اپنے تقاضائے طبعی سے' بغیر کسی روک اور آفت کے ہم کنار ہو۔ اور نفس کا تقاضائے طبعی چونکہ علم و معارف کا حصول ہے' اور حقائقِ اَشیا کو جاننا ہے' اِس لیے اگر قرب و اِتصال سے اس کو یہ نعمت میسر ہوتی ہے تو اِس کے لذّت و سعادت ہونے میں کیا شبہ ہے۔ ظاہر ہے کہ عقلیات کا یہ پہلو حسیات سے حاصل ہونے والا نہیں۔

رہی یہ بات کہ ہم اِس لذّت کو اِس شدّت سے اس زِندگی میں کیوں محسوس نہیں کرتے' حالانکہ نفس طبعاً علوم و معارف کے لیے طلب و آرزو کے داعیے پنہاں رکھتا ہے' تو اِس بِنا پر کہ یہاں اس کی زیادہ تر توجّہ جسم و بدن کی تدبیر و اہتمام پر مرکوز رہتی ہے۔

لیکن جونہی جسم و بدن کے بندھن ٹوٹتے ہیں' اور یہ اپنے کو اِن طبعی تقاضوں کی تکمیل کے سلسلے

میں آزاد پاتا ہے تو پھر ان کے حصول واہتمام میں کوئی زحمت محسوس نہیں کرتا' اور ایسی لذتوں سے بہرہ مند ہوتا ہے جن کی کما حقہٗ توصیف ممکن ہی نہیں۔ مزید برآں اس دُنیا میں اِن لذتوں کا صحیح تصوّر اسی طرح ہم میں نہیں ہے جس طرح کہ ایک بچہ بلوغ سے قبل' جنسی لذتوں کا صحیح تصوّر نہیں رکھتا۔ یہی نہیں' بسا اوقات وہ اِس عالَمِ طفلی میں اِن سے متنفر بھی ہو سکتا ہے۔ بعینہٖ یہی حال ہمارا ہے۔ لیکن کیا موت کے بعد یہ لذّت ہر شخص کو خود بخود حاصل ہو جاتی ہے؟ نہیں۔ اِس سے کچھ وہی نفوس بہرہ یاب ہو سکیں گے' جنھوں نے جسم وبدن کے اِس عالَم میں رَہ کر تکمیل واتمام کی منزلوں کو طے کیا ہے۔ ہاں اگر ایک شخص نے اِس دُنیا میں رہ کر عقلیات اور علوم کی صیقل گری سے اِستفادہ نہیں کیا' لیکن اذائل سے بہر حال اپنا دامن بچایا ہے' اور متخیلات کی طرف اپنی توجہات کو مبذول رکھا ہے' تو اس کے لیے گنجائش ہے کہ ان لذتوں کی جھلک عالَمِ خیال میں اُسی طرح دیکھ سکے' جیسے مثلاً کوئی شخص خواب میں' بعض لذّات کو متمثل پاتا ہے۔ یعنی جنت کو بھی دیکھتا ہے' تو حسیات کی شکل میں۔ اِس کا یہ مطلب ہے کہ ایسی صورت میں زیادہ سے زیادہ بعض اَجرامِ سماویہ ہی اُس کے تخیل کا ہدف وموضوع قرار پا سکتے ہیں۔ کیونکہ تخیل بہر حال جسم کا مرہونِ منت ہے۔ اور جسم کی پرواز اِس سے زیادہ نہیں۔

(۴) شقاوت

شقاوت اِس کے اُلٹ' نفسِ انسانی کا تقاضائے طبیعت سے محروم ومحجوب ہونا ہے۔ یعنی اس میں اور اس کے نصب العین میں کچھ چیزیں حائل ہو جائیں گی تو شقاوت اس کو لازماً آ گھیرے گی۔ مگر یہ محجوبی اور محرومی لاحق کیونکر ہوتی ہے؟ اِس طرح کہ نفس شہوات کی پیروی میں منہمک ہو جاتا ہے' اور ہمت وارادہ کو ان ہی پر مرکوز کر دیتا ہے۔ یہی نہیں' مقتضائے طبعی سے آگے قدم ہی نہیں دھرتا' اور اُسی عالَمِ خسیس کا ہو رہتا ہے جو فانی اور ہلاکت پذیر ہے۔ اِس کا نتیجہ یہ ہوتا ہے کہ شہوات وجذبات کی محبت طبیعت میں راسخ ہو جاتی ہے۔ لیکن جب موت آ کر اِس سارے طلسم کو ختم کر دیتی ہے تو علوم ومعارف کو پا لینے کا کوئی ذریعہ باقی نہیں رہتا' حالانکہ نفس میں ان کے لیے شوق وطلب کی ایک دُنیا مضمر وپنہاں ہوتی ہے۔ یہی محرومی سب سے بڑا عذاب واَلم ہے۔ یوں نفس جب تک اِس دُنیا میں رہتا ہے' جسم وبدن سے بے نیازی کے باوجود یہ حقیقت ہے کہ حصولِ علم ومعارف کے دروازے اس پر کھلے رہتے ہیں' اور عقلِ فعال کے ساتھ اِتصال وقرب کے اِمکانات بھی قائم

رہتے ہیں۔ لیکن چونکہ یہ اس عالم میں برابر شہوات میں گھرا رہتا ہے' اور ان کے حصول کی طرف عنانِ توجہ کو نہیں پھیرتا' اِس لیے ان عوارض و موانع کی وجہ سے یہ شوق وطلب کا داعیہ دبا دبا سا رہتا ہے۔ مگر جونہی یہ طلسمِ جسم و بدن غائب ہوا' اور جذبات و خواہشات کے بندھن ٹوٹے' نفس کا اصلی شوق اُبھر آیا اور علوم و معارف کے لیے تشنگی بڑھی۔ لیکن چونکہ حصولِ علم کا آلہ' یعنی حواس باقی نہیں رہے' اِس لیے یہ شوق اور نفس کی یہ آرزو شقاوت و محرومی' اور احساسِ اَلم سے بدل جاتی ہے۔

رہا یہ سوال کہ اِس عالمِ جسم و بدن میں اس محرومی کا احساس کیوں نہیں ہو پاتا؟ تو اِس کا جواب گزر چکا۔ مطلب یہ ہے کہ جذب و خواہشات میں حد درجے کا اِنہماک اُسی طرح احساسِ اَلم کو ختم کر دیتا ہے جس طرح ایک سپاہی میدانِ جنگ میں برسرِ پیکار ہونے کی صورت میں زخموں کی اذیت کو محسوس نہیں کر پاتا۔ یا جس طرح مثلاً کسی پر شدید خوف طاری ہو۔ ظاہر ہے کہ اس صورت میں بھی یہ اذیت و الم کی دُوسری کیفیتوں کو بھول جاتا ہے۔ مگر جب رِشتۂ حیات منقطع ہوتا ہے اور یہ عالم اور اِس عالم کے سارے تقاضے باقی نہیں رہتے تو نفسِ انسانی میں علوم و معارف کے لیے بے پناہ شوق اُبھر آتا ہے۔ اور وہ بالطبع چاہتا ہے کہ عقلِ فعال سے تعلقات اُستوار کرے۔ لیکن اَب نہ تو حواس باقی ہیں کہ ان سے کام لے سکے' اور نہ وہ قویٰ اور صلاحیتیں ہی ہیں جو جسم کے ساتھ خاص تھیں۔ یعنی وہ مرکب اور سواری ہی پائی نہیں جاتی جو منزلِ مقصود تک پہنچا دے۔ لہٰذا نتیجہ اَلم و عذاب کے سوا اور کیا ہو سکتا ہے۔

وہ شخص جس نے فکر و دانش کی صلاحیتوں کو چمکا دیا' مگر عمل میں وہی شہوات و خواہشات کی پیروی کا شوق رہا' تو اُس کی حالت عجب کشمکش کی ہوگی۔ خواہشات و جذبات تو اس کو طبیعت کے ادنیٰ تقاضوں کی طرف کھینچیں گے' اور علوم و معارف کی جو مقدار اُس نے حاصل کر لی ہے' وہ ملاۓ اعلیٰ کی طرف پرواز پر مجبور کرے گی۔ نتیجہ اِس تصادم کا یہ نکلے گا کہ یہ بہت بڑی اذیت محسوس کرے گا۔ کیونکہ نہ تو یہ خواہشات و جذبات کی سطح پر آۓ گا' اور نہ اِس لائق ہی ہوگا کہ ملاۓ اعلیٰ کا قرب و اتصال حاصل کر سکے۔

مگر یہ کیفیت اور کشمکش ہمیشہ ہمیشہ رہنے والی نہیں۔ بلکہ جسمانی تقاضے' اور خواہشات اور جذبات کی یہ کیفیات' کچھ عرصے کے بعد خود بخود ختم ہو جائیں گی۔ کیونکہ موت کے بعد ان کو زندہ رکھنے' اور ان میں نئی رُوح پھونکنے والے اَسباب بھی نہیں رہیں گے۔ اِس کا یہ مطلب ہوا کہ اَیسا شخص اَبدی عذاب کا مستحق نہیں ہے۔ کیونکہ جہاں تک جوہر کا تعلق تھا' اُس کی تکمیل تو ہو گئی۔ رہی

شہوات کی پیروی تو وہ عوارض کے قبیل سے ہے' لہٰذا اُس کو زائل ہونا ہی چاہیے۔ یہی وہ نکتہ ہے' جس کی شریعت نے بھی یہ کہہ کر تاکید کی ہے کہ "مکمل فاسق ہمیشہ ہمیشہ جہنم میں نہیں رہے گا"۔

اِس سلسلے میں ایک ایسے شخص کا تصور کرو جس نے شوقِ علم تو پیدا کیا ہے' اور کچھ مبادی کی تعلیم سے طلب و آرزو کے داعیوں کی تکمیل بھی کی ہے' لیکن پھر اس سے دست کش ہو گیا۔ ایسا شخص دُہرے عذاب میں گرفتار ہوگا' ایک محرومی کے عذاب میں اور ایک حسرتِ شوق کے عذاب میں۔ بخلاف اُس شخص کے جس نے شوق و طلب کے داعیوں کو بیدار ہی نہیں کیا۔ اس کا عذاب نسبتاً کم تکلیف دہ ہوگا۔ اِس حقیقت کو اِس مثال سے سمجھنے کی کوشش کرو۔ فرض کرو' ایک بادشاہ کے دو بیٹے ہیں۔ ایک بچہ ہے' جس نے ملوکیت و شاہنشاہی کے ٹھاٹھ دیکھے ہی نہیں۔ اور دُوسرا وہ ہے' جس نے کچھ عرصہ اِس کی بہار دیکھی ہے۔ اَب اگر دونوں کو اِس سے محروم کر دیا جائے' تو تکلیف کا احساس کس کو زیادہ ہوگا؟ ظاہر ہے' اُس بھائی کو اِس محرومی پر نسبتاً زیادہ صدمہ ہوگا جس نے شعور کی آنکھ تو بادشاہت کی پُر بہار فضا میں کھولی ہے مگر اَب اس سے محروم ہے۔ اور اُس بھائی کو نسبتاً کم صدمہ ہوگا' جس نے بادشاہت کا مزہ سِرے سے چکھا ہی نہیں۔ یہی مطلب ہے آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کی اِن اَحادیث کا:

(۱) اشد الناس عذاباً یوم القیامة من لم ینفعه الله بعلمه۔

ترجمہ: قیامت کے روز سب سے زیادہ عذاب اُس عالِم کو ہوگا' جس کو اللہ نے علم سے نفع حاصل کرنے کی توفیق عطا نہیں فرمائی۔

(۲) من ازداد علماً ولم یزدد هدی لم یزدد من الله الا بعداً۔

ترجمہ: جو شخص علم میں تو بڑھا' لیکن ہدایت میں نہ بڑھ پایا' اُس نے سِوائے اللہ سے بُعد اَور دُوری کے' اَور کچھ حاصل نہ کیا۔

(۵) رویائے صادقہ

رویائے صادقہ کی حقیقت کو پالینے سے پہلے' جاننے کی چیز یہ ہے کہ نیند کیا ہے؟ یہ تعبیر ہے اِس سے کہ رُوح اپنی توجہات کا رُخ ظاہر سے ہٹا کر باطن کی طرف پھیر دے' اَور باطن ہی میں اپنے کو محبوس کر لے۔ اَور رُوح کیا ہے؟ یہ بھی اِس سلسلے میں ایک اہم سوال ہے۔ رُوح نام ہے ایک لطیف جسم کا جو اخلاط کے اَبخرہ سے مرکب ہے اَور قلب سے پیوستہ ہے۔ اِس کی حیثیت قوائے

نفسانیہ اُور حیوانیہ کے لیے بمنزلہ ایک مرکب کے ہے۔ اُور یہی وہ شے ہے جس کی بدولت حساس و متحرک قویٰ کا تعلق آلات و جوارح سے قائم ہوتا ہے۔ اُور اِن آلات و جوارح سے جو تعلق ہے' اُس کی وجہ سے اگر اعصاب میں خلل پیدا ہو جائے تو اِس کا نتیجہ یہ ہوتا ہے کہ فوراً سکتہ و صرع کے علائم ظاہر ہونا شروع ہو جاتے ہیں۔ کیونکہ اِن ہی اعصاب کے ذریعے ہی تو ان کا تعلق احساس سے قائم ہے۔ لہٰذا جہاں اِن میں سدہ وغیرہ پیدا ہوا' نفسِ احساس کا اس سے متاثر ہونا ضروری ہے۔

اِسی طرح اگر کسی شخص کا ہاتھ کس کر باندھ دیا جائے تو وہ محسوس کرے گا کہ اُس کی انگلیاں سُن ہو رہی ہیں اُور اُس کی قوتِ احساس ختم ہو رہی ہے۔ یہاں تک کہ ہاتھ کھول دیا جائے۔ اِس صورت میں تھوڑی ہی دیر کے بعد احساس کی صلاحیتیں پھر پلٹ آئیں گی۔ کیوں؟ اِس لیے کہ رُوح' باطن سے ظاہر تک' متحرک عروق کے ذریعے ہی جِلد کی آخری سطح تک پھیلی ہوئی ہے۔

کبھی کبھی یہ رُوح سراسر باطن کی طرف سمٹ آتی ہے۔ اُور باطن ہی کو اَپنا حیز و مرکز ٹھہرا لیتی ہے۔ اِس کے کئی اَسباب ہوتے ہیں۔ کبھی تو مقصد کثرتِ حرکت سے تنگ آ کر اِستراحت حاصل کرنا ہوتا ہے۔ اُور کبھی غذا کو پکانا اُور ہضم کرنا ہوتا ہے۔ یہی وجہ ہے کہ زیادہ کھا لو تو اکثر نیند آنے لگتی ہے۔ کبھی کبھی رُوح اِس درجہ ضعیف و ناتواں ہوتی ہے کہ اس کے اَثرات ظاہر و باطن میں کافی نہیں ہوتے۔ مگر یہ کیوں ضیف و قوی ہوتی ہے؟ اُور اس میں قوت و ضعف کا یہ فرق کیوں پایا جاتا ہے؟ اِس کے اَسباب طِب سے متعلق ہیں۔

اعیا (تھکن) کا معنی یہ ہے کہ رُوح میں تحلل کی وجہ سے ایک گونہ نقصان پیدا ہو جاتا ہے۔ اُور یہ تحلل نتیجہ ہے حرارت کا۔ رطوبت و ثقل کا میلان جب کبھی اس میں اُبھر آتا ہے' تو رُوح کی سرعتِ حرکت کو روک دینے کا سبب قرار پاتا ہے۔ مثلاً اگر کوئی شخص زیادہ دیر تک حمام میں رہے اُور یک لخت نکل آئے' تو باہر نقاہت محسوس کیے بغیر نہیں رہے گا۔

اِسی طرح اگر کوئی شخص ایسی چیز کھا لے جو دماغ کو ٹھنڈا کر دے' تو اِس کا نتیجہ بھی یہی ہوگا کہ جسم میں نقاہت پیدا ہو جائے گی اُور رُوح کی توجہ کا رُخ اَندر کی طرف پلٹ جائے گا۔ غرض یہ ہے کہ کسی وجہ سے بھی جب رُوح' باطن میں محبوس ہو جائے گی' اُور حواس کی طرف سے یکسوئی محسوس کرے گی' یا جسمانی تقاضوں سے اِس کو فرصت ملے گی' تو مانع کے اُٹھ جانے کی وجہ سے اس کا تعلق براہِ راست جواہر رُوحانیہ سے اُستوار ہو جائے گا جن میں کہ تمام کائنات کا نقش مرتسم ہے۔

اِس کو شریعت کی اِصطلاح میں لوحِ محفوظ کہتے ہیں۔ اور اِس کا نتیجہ یہ ہوگا کہ اس میں جو نقش مرتسم ہے' اُس کی جھلک خود بخود اس میں بھی آ جائے گی۔ بالخصوص نقش کا وہ حصہ جو نفس کی اغراض کے مطابق ہے' وہ تو قطعی انطباع پذیر ہوگا۔ یعنی ٹھیک اس طرح جس طرح ایک آئینے کا عکس دُوسرے آئینے میں پڑتا ہے۔ جب یہ رُوح اِرتفاعِ حجاب کی صورت میں' لوحِ محفوظ کے مقابل ہو گی' اور اس سے قرب و اِتصال کا رشتہ بڑھے گا' تو اس کی صورتیں اور نقوش اس میں بھی منتقل ہو جائیں گے۔ پھر اگر یہ نقشِ جزئی ہے' اور نفس نے اس کو جوں کا توں بغیر اِس کے کہ قوّتِ متخیلہ اِس پر اثر انداز ہو' قبول کر لیا ہے' تو اِس کو تعبیر کی چنداں حاجت نہیں۔ لیکن گر قوّتِ متخیلہ کا غلبہ ہے اور صورتِ متخیلہ کمزور ہے' تو اس صورت میں نفس اس کو مناسب قالب میں ڈھالنے کی کوشش کرے گا۔ مثلاً اِنسان کو درخت کی شکل میں پیش کرے گا اور دُشمن کو اَفعی یا سانپ کے رُوپ میں دِکھائے گا۔ اور یا پھر مشابہت و تضاد کی کوئی اور صورت اِختیار کرے گا۔ تضاد کی شکل یہ ہو سکتی ہے کہ کوئی شخص خواب میں مثلاً یہ دیکھے کہ اُس کے لڑکا پیدا ہوا ہے' لیکن بجائے لڑکے کے اُس کے گھر لڑکی پیدا ہو۔ اِس انداز کے خواب ہمیشہ تعبیر طلب ہوں گے۔

اِس مرحلے پر سوال یہ ہے کہ تعبیر کا کیا اُصول ہے؟ تعبیر کا یہ معنی ہے کہ معبر خواب کی صورت پر غور کرے' اور یہ اَندازہ کرے کہ نفس نے در حقیقت کن اَشیا کو گرفت میں لیا ہے' اور قوّتِ متخیلہ نے اپنے رنگ میں کیونکر ان حقائق کو خواب کی ایک خاص شکل میں پیش کیا ہے؟ یعنی معبر کا کام یہ ہے کہ ایک خیال سے دُوسرے خیال کی طرف عنانِ توجّہ کو پھیرے' اور یہ معلوم کرنے کی کوشش کرے کہ خواب میں جو تصور پیش کیا گیا ہے' اُس کی اَساس کیا ہے؟ اور قوّتِ متخیلہ نے کس حقیقت کو خیال کا جامہ پہنایا ہے؟ پھر تذکر و تخیل کا یہ سلسلہ چونکہ باقاعدہ اور منضبط نہیں' اِس لیے تاویل و تعبیر میں اِختلاف کا ہونا ناگزیر ہے۔ علاوہ ازیں اَشخاص و اَحوال اور فنون و صناعات کا اِختلاف بھی اِختلافِ رویا و تاویل کا موجب ہوتا ہے۔ یہی نہیں' موسم کے اَثرات اور نائم (سونے والے) کی صحت و مرض بھی خواب کے تانے بانے میں اِختلاف پیدا کرنے کا سبب ہو سکتے ہیں۔ یہی وجہ ہے کہ یہ علم یقینی علم نہیں بلکہ زیادہ تر اَندازہ یا تخمین و قیاس پر موقوف ہے۔

(۶) اضغاثِ احلام کی توجیہ

اضغاثِ احلام اُن منامات سے عبارت ہیں جن میں کوئی تعبیر طلب عنصر نہ ہو۔ یعنی جن کی

کوئی اصل اَور اَساس نہ ہو۔ اِن کا سبب عموماً قوتِ متخیلہ کی حرکت اَور شدّتِ اِضطراب ہوتا ہے۔ بات یہ ہے کہ قوتِ متخیلہ کا کام محاکات' اَور ایک خیال سے دُوسرے خیال کی طرف اِنتقال پذیر ہونا ہے۔ یہی وجہ ہے کہ اکثر اَوقات یہ جیسے بیداری میں خیال وتصوّر کے ہیولے تیار کرتی رہتی ہے۔ اِسی طرح نیند میں بھی اِس کا یہ مشغلہ جاری رہتا ہے۔ اَور اِس میں بھی یہ برابر وَہم وگمان کے توتے مَینا بناتی رہتی ہے۔ پھر اگر نفس کمزور ہو' تو اِس کی محاکات واِنتقال کے مشغلوں میں اسی طرح اِظہار ہوتا ہے' جیسا کہ بیداری میں حواس اس کو مصروف ومشغول رکھتے ہیں۔ اَور اِس کا نتیجہ یہ ہوتا ہے کہ جواہرِ رُوحانیہ سے اِس کا تعلق قائم نہیں ہو پاتا۔ لیکن نفس کی کمزوری کے باوجود اگر قوتِ متخیلہ کسی طرح قوی ہو جائے' تو شدّتِ اِضطراب کی بدولت یہ خیالی پیکر بناتی رہتی ہے' اَور ایسی ایسی صورتوں کی تخلیق کرتی رہتی ہے جن کا خارج میں کوئی وجود ہی نہیں ہوتا۔ پھر یہ پیکرِ خیال اَور یہ صورتیں حافظے میں اُس وقت تک محفوظ رہتی ہیں جب تک کہ بیداری اِس طلسم کو توڑ نہیں دیتی۔

اِس سلسلے میں یہ حقیقت بھی جاننے کے لائق ہے کہ اس محاکات کی تہ میں قوتِ متخیلہ کی صور آفرینی کے علاوہ جسم وبدن کے اَحوال اَور مزاج کی مختلف کیفیتیں بھی کارفرما ہوتی ہیں۔ مثلاً مزاج اگر صفراوی ہے تو چیزیں زرد نظر آئیں گی۔ حرارت کا غلبہ ہے تو نائم اکثر آگ اَور حمام کا منظر دیکھے گا۔ اِسی طرح برودت کی صورت میں برف اَور اولے نظر آئیں گے۔ اَور اگر سودا کا استعلا ہو تو سیاہ چیزیں یا ہولناک منظر سامنے آئیں گے۔ کبھی کبھی ایسا بھی ہوتا ہے کہ نفس سلسلۂ غور وتفکر کی کوئی کڑی بھول جاتا ہے۔ اِس صورت میں قوتِ متخیلہ کو سخت دُشواری پیش آتی ہے کہ اس کو کس رنگ میں پیش کرے۔ ایک سوال یہ ہے کہ مزاج کی حرارت آخر آگ ہی کی شکل میں کیوں نظر آتی ہے؟ وجہ یہ ہے کہ آگ اپنے اَثرات کے اعتبار سے متعدی ہے۔ بشرطیکہ اس کو مجاورت کا موقع ملے۔ اَب نفس اگر جسمِ حار میں انطباع پذیر ہوگا' تو ظاہر ہے کہ آگ کے مادّی حصے کو تو بہرحال قبول نہیں کرسکتا۔ لہٰذا آگ سے وہ اِس مقدار ونوع کو قبول کرے گا جو اس کے مزاج کے موافق ہو' اَور وہ ظاہر ہے کہ آگ نہیں' آگ کی صورت ہے۔

(۷) عالَمِ بیداری میں اُمورِ غیبیہ کو جان لینا

اس سے پہلے ہم جان چکے ہیں کہ خواب میں بعض غیوب پر مطلع ہو جانے کی وجہ یہ ہے کہ

نفس عموماً چونکہ کمزور ہوتا ہے اور حواس دن بھر اس کو تدبیر و اہتمام میں الجھائے رکھتے ہیں، لہٰذا اِس کو موقع ہی نہیں ملتا کہ عالمِ بیداری میں پرواز کرے، اور جواہرِ عقلیہ سے ربط پیدا کر سکے۔ اِلّا یہ کہ نیند میں اس طرح کے کچھ مواقع ملیں اور یہ ان کو غنیمت سمجھ کر بعض غیوب کو خواب کی صورت میں جان لینے کی کوشش کرے۔ لیکن اِس کے یہ معنی ہرگز نہیں کہ یہ خواب و رویا کے ساتھ ہی مختص ہے، بلکہ کبھی کبھی اطلاع علی الغیوب کہ یہ صفتِ بیداری میں بھی حاصل ہو جاتی ہے اور اِس کے دو سبب ہو سکتے ہیں۔

اوّل: نفس ایسا قوی اور زبردست ہوتا ہے کہ حواس اس کو پریشان نہیں کر پاتے۔ یہی نہیں، حواس کا اِس پر اِس درجہ استیلا و قبضہ ہی نہیں ہوتا کہ یہ ہمہ تن ان ہی کی طرف ملتفت رہے اور کسی دوسری طرف عنانِ توجہ کو پھیر نہ سکے۔ بلکہ ایسی صورت میں ہوتا یہ ہے کہ ایسا نفس بیک وقت جہتِ علو اور جہتِ سفل دونوں کی طرف اُسی طرح فکر و نظر کو متوجہ رکھتا ہے جس طرح بعض اشخاص کو بیک وقت بولنے اور لکھنے کا ملکہ ہوتا ہے۔ یعنی اِس انداز کے نفوس قویہ کے لیے کبھی کبھی حواس کی طرف سے یکسوئی حاصل کر کے، عالمِ بالا کی سیر کر لینا ذرا بھی مشکل نہیں ہوتا، یا دوسرے لفظوں میں عالمِ غیب پر ایک نگاہ ڈال لینا کچھ بھی دشوار نہیں ہوتا۔ پھر یہ مرحلۂ انکشاف اتنی جلدی طے ہو جاتا ہے کہ گویا ایک بجلی سی چمک گئی ہے اور ذہن و قلب پر اپنے اثرات چھوڑ گئی ہے۔ یہی حقیقتِ نبوّت ہے۔

ایسے حالات میں جو چیز منکشف ہوتی ہے، اُس کی پھر دو شکلیں ہیں۔ اگر قوتِ متخیلہ کمزور ہے، تو صورتِ منعکسہ بعینہٖ وحیِ صریح کی صورت میں باقی رہے گی۔ اور قوی ہے، تو اس پر خیال کی کوئی نہ کوئی تہ چڑھائے گی۔ کیونکہ محاکات و تمثیل اِس کا خاصہ ہے، لہٰذا یہ رویا کی طرح تاویل طلب ہوگی۔

ثانی: یا مزاج پر یبوست و حرارت کا شدید غلبہ ہوتا ہے، جس کا نتیجہ یہ ہوتا ہے کہ بیداری میں بھی ایسا نفس مبہوت و غافل ہی رہتا ہے۔ اور استیلائے سودا کی وجہ سے اس کو حواس کی طرف ملتفت ہونے کا موقع ہی نہیں ملتا۔ یعنی اِس طرح کا نفس، ضعف کے سبب چونکہ ظاہر جسم و بدن کی طرف چنداں ملتفت نہیں رہتا، اِس لیے اِس کا رُخ قدرے باطن کی طرف مُڑ جاتا ہے۔ پھر جواہرِ عقلیہ سے ربط پیدا ہو جانے کی صورت میں کبھی کبھی عجیب و غریب باتیں اس پر منکشف ہونا شروع ہو جاتی ہیں۔ چنانچہ تم نے بعض مجانین اور صرع کے مریضوں اور کاہنوں کو دیکھا ہوگا کہ

غیب کی خبریں سناتے ہیں جو مستقبل کے اعتبار سے صحیح ہوتی ہیں۔ اِس کا سبب یہی سوداو حرارت کا غلبہ ہے۔ لیکن اِطلاع علی الغیب کی ان دونوں صورتوں میں ایک فرق ہے جو ہمیشہ ملحوظ رہنا چاہیے۔ اُور وہ یہ ہے کہ جہاں پہلی صورت کمال پر دلالت کناں ہے' وہاں دُوسری نقص کی حامل ہے۔

بیداری میں بعض غیر موجود صورتوں کو دیکھنا

نفس کے اِدراک کی دو صورتیں ہیں۔ کبھی تو یہ اِدراک قوی ہوتا ہے۔ اِس لیے جو کچھ اس کی گرفت میں آتا ہے' وہ بعینہٖ قوّتِ حافظہ میں محفوظ رہتا ہے۔ اور کبھی یہ ضعیف و کمزور ہوتا ہے جس کا نتیجہ یہ ہوتا ہے کہ متخیلہ اس پر چھا جاتا ہے' اُور صورتِ محسوسہ میں بدل ڈالتا ہے۔

پھر جب یہ صورت اچھی طرح قوّت و اِستحکام اِختیار کر لیتی ہے تو حسِ مشترک بھی اس میں شریک ہو جاتی ہے۔ اُور اِس طرح یہ صورت جس کو متخیلہ و متصورہ نے پیدا کیا اُور گھڑا تھا' حسِ مشترک میں انطباع پذیر ہو جاتی ہے۔ اُور پھر چونکہ قوّتِ ابصار کا کام یہی ہے کہ حسِ مشترک کے منطبعات کو دیکھے' اِس لیے انسان بیداری میں بھی ان صورتوں کو دیکھتا ہے' اُور بصر و نظر کی زد پر محسوس کرتا ہے' اگرچہ خارج میں ان کا کہیں وجود نہیں ہوتا۔

قوّتِ ابصار کے بارے میں جان لینا چاہیے کہ اس کا فرض صرف یہ ہے کہ جو محسوسات حسِ مشترک میں منعکس ہوں' وہ ان کا اِدراک کرے' اِس سے زیادہ نہیں۔ اَب اکثر تو یہ ہوتا ہے کہ پہلے خارجی محسوسات اس میں انطباع پذیر ہوتے ہیں اُور پھر قوّتِ ابصار ان کو اَپنے دائرۂ نظر و بصر میں لاتی ہے' لیکن کبھی کبھی قوّتِ متخیلہ کی بدولت بھی بعض صورتیں حسِ مشترک کی حدود میں داخل ہو جاتی ہیں۔ اِس لیے قوّتِ نظر و بصر مجبور ہو جاتی ہے کہ ان کا احاطہ کرے اُور ان کے اِدراک کا ثبوت دے۔ اِس تجزیے سے معلوم ہوا کہ خارج میں جو صور پائی جاتی ہیں' وہی حاسۂ ابصار کے نقطۂ نظر سے محسوس نہیں ہیں۔ بلکہ ہر وہ شے محسوس ہے جو کسی نہ کسی طرح حسِ مشترک میں آ داخل ہوتی ہے۔ لہٰذا اَشیائے خارجہ کو جو محسوس کہا جاتا ہے تو اس کو دُوسرے معنوں میں کہا جاتا ہے۔ یعنی بہ اعتبار عموم کے' اِس کا مطلب یہ ہے کہ چاہے کسی صورت کا اِنعکاس خارج سے ہو' چاہے جہتِ داخل سے' وہ محسوس ہے' اُور اِس لائق ہے کہ حاسۂ بصر اس کا اِدراک کرے۔ اِس لیے اگر کوئی شخص اِس طرح قوّتِ متخیلہ کا شکار ہے تو وہ بہت سی صورتوں کو دیکھے گا اُور محسوس کرے گا'

اگر چہ اُس کی آنکھیں بند ہوں، وہ گھٹا ٹوپ اندھیرے میں ہو۔

بالعموم انسان اِس نوع کی صورتوں کو اِس بنا پر نہیں دیکھتا کہ حسِ مشترک میں یہ چیزیں منعکس ہی نہیں ہو پاتیں۔ کیونکہ اس کی زیادہ تر توجہ اُن نتائج کی طرف مبذول رہتی ہے، حواس جن کا اِدراک کرتے رہتے ہیں، اور اس تک پہنچاتے رہتے ہیں۔ علاوہ ازیں عقل، متخیلہ کے اِختراعات کو جھٹلاتی رہتی ہے۔ اور جن عجیب وغریب ہیولوں کی یہ تخلیق کرتی ہے، اُن کی پردہ دری کرتی رہتی ہے۔ اِس بنا پر اِن اختراعات کا کچھ اثر بیداری میں نہیں ہوتا۔ ہاں اگر یہ قوتِ عقل ودانش بیماری کی وجہ سے کمزور پڑ جائے تو متخیلہ، حسِ مشترک کو دھوکا دینے میں کامیاب ہو جاتا ہے۔ یہی سبب ہے کہ مریض ایسی ایسی شکلیں دیکھتا ہے جن کا خارج میں کوئی وجود ہی نہیں ہوتا۔ یہی نہیں، بسا اَوقات ڈر اُس پر اِس درجہ قابو پالیتا ہے کہ اِس کی وجہ سے نہایت ہی مہیب اور خوفناک صورتیں دیکھتا اور محسوس کرتا ہے۔ بزدل بھی کبھی کبھی اِس طرح کی شکلوں کو محسوس کرتا اور گھبراتا ہے۔ اور مریض تو خصوصیت سے اِس درجہ متاثر ہوتا ہے کہ کبھی کبھی ایسی چیزوں کو دیکھتا اور ہو بہو محسوس کرتا ہے جو اس کو مرغوب ہیں کہ گویا وہ بالکل اس کے سامنے موجود ومتمثل ہیں۔ اِسی لیے ان کی طرف بلاتکلف لپکتا اور کھانے کی غرض سے ہاتھ بڑھاتا ہے۔

نفس کی قوّتِ تاثیر

معجزات وکرامات کے سلسلے میں تین خصوصیات ہیں جو قابلِ ذِکر ہیں۔ اِن میں پہلا درجہ نفس کا ہے۔ یہ ہیولا عالم میں طرح طرح کی تبدیلیاں پیدا کرتا رہتا ہے۔ چنانچہ کبھی تو نئی صورت کا ازالہ کرتا ہے، اور کبھی کسی صورت کو بالکل ہی دُوسرے قالب میں ڈھال دیتا ہے۔ جیسے مثلاً ہوا کو اَبر وسحاب میں بدل دیتا ہے۔ پھر اس اَبر وسحاب سے کبھی تو طوفان کا کام لیتا ہے، اور کبھی بارانِ رحمت کا۔ غرض اس طرح کی اور بھی کئی تبدیلیاں ہیں جو نفس کے ذریعے ہیولائے کائنات میں ظہور پذیر ہوتی رہتی ہیں۔

یہ تبدیلیاں کیونکر معرضِ وجود میں آتی رہتی ہیں؟ اس حقیقت کو سمجھنے کے لیے یہ جان لینا کافی ہے کہ الٰہیات کا یہ مسلّمہ مسئلہ ہے کہ نفسِ فلکیہ ہیولے پر برابر اثر انداز ہوتے رہتے ہیں، اور وہ اپنی فطرت کے لحاظ سے ان اَثرات کو قبول کرنے پر مجبور ہے کیونکہ اِس کا کام ہی تاثر واطاعت پذیری

ہے۔ مزید برآں یہ اس کی اطاعت، اَور نفوس کی اَثر آفرینی ہی کا نتیجہ ہے کہ اِس عالم میں رنگارنگ کی صورتیں جلوہ گر ہیں۔ اِس وضاحت کے بعد نفسِ انسانی کے جوہر پر غور کرو۔ کیا یہ ان ہی کے ساتھ حَد درجہ تشابہ نہیں رکھتا ہے، بلکہ ان ہی کی صف اَور نوع سے نہیں نکلا ہے۔ اَور اس کی فطرتِ جوہر بھی بالکل وہی نہیں ہے جو ان کی ہے۔ زیادہ سے زیادہ اِس میں اِور نفوسِ فلکیہ میں جو فرق ہے، وہ قوّت و مقدار کا ہوسکتا ہے۔ مثلاً ان کو آفتاب کہ لو اَور اس کو چراغ قرار دے لو۔ مگر اس سے یہ کب لازم آتا ہے کہ آفتاب کے اَثرات اگر وسیع ہیں اَور پوری دُنیا تک پھیلے ہوئے ہیں تو اِس کی لَو بالکل ہی غیر موثر ہو۔ کیا اِس سے ایک گونہ حرارت حاصل نہیں ہوتی، اَور اِس سے کمرہ روشن نہیں ہوجاتا؟ ٹھیک اِسی طرح نفوسِ فلکیہ کے مقابلے میں انسانی نفس بھی تاثیر و تعدیہ پر قادِر ہے۔ لیکن اِس کے اَثرات کا دائرہ عموماً اس کے عالِم خاص تک یعنی اپنے جسم ہی تک محدود رَہتا ہے۔ یہی وجہ ہے کہ نفس کو جب کسی مکروہ شے کا سامنا کرنا پڑتا ہے، تو بدن کا مزاج بدل جاتا ہے اَور اس میں رطوبت سی پیدا ہوجاتی ہے۔ جب غلبہ و استیلا کا احساس ہوتا ہے تو بدن گرم ہوجاتا ہے اَور چہرے پر سُرخی دوڑ جاتی ہے۔ اِسی طرح جب کسی حسین صورت کا آمنا سامنا ہوتا ہے تو خزانۂ منی میں حرارت پیدا ہوتی ہے جو بخار و ریح کو حرکت میں لے آتی ہے، جس کا نتیجہ یہ ہوتا ہے کہ رگیں پھول سی جاتی ہیں، اَور انسان جنسی حرکت کے لیے تیار ہوجاتا ہے۔ اِس سے معلوم ہوا کہ جسم و بدن میں مجرّد تصوّرات سے حرارت و برودت پیدا ہوسکتی ہے، اَور رطوبت و یبوست معرضِ وجود میں آسکتی ہے۔ حالانکہ خود یہ تصوّرات کسی جسمانی چیز کا نتیجہ نہیں۔ یعنی یہ یبوست و رطوبت، اَور حرارت و برودت، کسی دوسری یبوست و رطوبت وغیرہ کی پیدا کردہ نہیں، بلکہ ان کو حرکت و وجود میں لانے والے تصوّرات ہیں۔

پھر جب صرف تصوّرات اِس قابل ٹھہرے کہ ہیولائے جسم میں ان تغیّرات کو پیدا کرسکیں، محض اِس وجہ سے کہ نفس اس میں انطباع پذیر ہے، تو اِسی طرح کا، یا اِس سے کم درجے کا تغیر دُوسرے جسم میں بھی بہرحال ممکن ہے۔ نفس کو ہم جسم میں انطباع پذیر اِس بِنا پر کہتے ہیں کہ یہ جسم میں ایک مادّی شے کی طرح داخل نہیں ہے۔ ہاں چونکہ اِبتدا ہی سے اِس کا اپنے جسم سے ایک تعلق ہے اَور اس کی طرف میلان و رُجحان ہے، یا طبعی عشق ہے، اِس لیے اِس کی تاثیر و تغیّر کا دائرہ اپنے جسم میں نسبتاً زیادہ وسیع ہوگا۔ کیوں؟ اِس لیے کہ طبعی عشق کی کارفرمائیاں ایسی شے ہیں کہ ان کا اِنکار ممکن نہیں۔ ماں ہی کو دیکھو، اُس کا بچہ اگر پانی میں ڈوب جائے یا آگ میں گر پڑے، تو وہ بغیر

جھجک کے فوراً اُس کے پیچھے لپکتی ہے۔ حالانکہ یہ بیٹا محض اُس کے جسم کی ایک شاخ اُور فرع ہے' حصہ نہیں۔ اُور نہ ایسی چیز ہے کہ اس میں حلول کیے ہوئے ہو۔ پھر جب اُس کا یہ حال ہے تو نفس کا تو اپنے جسم سے اِس سے کہیں زیادہ تعلق ہوگا۔ اِس بِنا پر اپنے جسم میں اس کی تاثیر وتغیّر کے حدود کہیں وسیع ہونا چاہئیں۔

پھر جہاں اِس عشق ومحبت کا یہ تقاضا ہے کہ نفس کی تاثیر وتغیّر کے حدود صرف اس کے اپنے جسم وبدن تک محدود ومنحصر ہیں' وہاں کبھی کبھی بعض نفوس کا اثر دُوسروں تک بھی ممتد ہوتا ہے۔ یہاں تک کہ محض توہّم سے ایک نفس دُوسرے شخص کی موت کا سبب قرار پاتا ہے۔ یہی وہ حقیقت ہے جس کو نظر لگ جانا کہتے ہیں۔ چنانچہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کا اِرشاد ہے:

ان العین لتدخل الرجل القبر و الجمل القدر

ترجمہ: نظر آدمی کو تو قبر میں پہنچاتی ہے۔ اُور اُونٹ کو ہنڈیا میں۔

ایک دُوسری حدیث میں فرمایا:

العین حق۔

ترجمہ: نظر برحق ہے۔

حدیث کا مطلب یہ ہے' جب کوئی خبیث النفس اُور حاسد ہو' اُور اَز راہِ حسد وبغض کسی اُونٹ کو پسند کرے گا تو اس سے یہ اُونٹ متاثر ہوگا اُور لامحالہ گر پڑے گا' اُور مَر جائے گا۔

اِس حقیقت کو اِس چیز پر قیاس کرو' اگر کوئی شخص غیر معمولی طور پر قوی ہو' تو وہ ہیولائے عالم میں کیا کیا تغیرات پیدا کر سکے گا۔ کیا وہ حرارت و برودت کی تخلیق نہیں کر سکے گا؟ اُور عالَم سفلی کے تغیرات پر قدرت نہیں رکھ سکے گا جو حرارت وبرودت ہی سے پیدا ہوتے اُور بروئے کار آتے ہیں۔ جیسا کہ جواہر کی بحث میں گزر چکا ہے اُور اگر یہ ممکن ہے' تو یہی تو وہ شے ہے جسے کرامت ومعجزہ کے نام سے موسوم کیا جاتا ہے۔

دُوسری خصوصیت

قوتِ نظری کی ایک خصوصیت یہ ہے کہ بعض اَوقات نفس صفائی وبراقی کے ایسے مقام پر فائز ہوجاتا ہے جس سے عقلِ فعال کے ساتھ اس کے تعلقات زیادہ شدّت سے اُستوار ہوجاتے

ہیں۔ اور اس کے قرب و اِتصال کی صلاحیتیں اس میں نسبتاً زیادہ اُبھر آتی ہیں، جس کا نتیجہ یہ ہوتا ہے کہ اس پر علوم وفنون کا فیضان بِلاواسطہ ہونے لگتا ہے۔ یوں سمجھو کہ نفوسِ انسان کی دو قسمیں ہیں۔ ایک وہ ہیں، جو تعلیم و تعلّم کی احتیاج رکھتے ہیں، اور ایک وہ جو اِن ذرائع سے بے نیاز ہیں۔ پھر جو تعلیم کے محتاج ہیں، اُن میں بھی کئی مدارج ہیں۔ کوئی کوئی تو جلدی جلدی اور سرعت سے تعلیم کے مرحلوں کو طے کر لیتا ہے، اور کوئی کوئی سست روی کا ثبوت دیتا ہے، بلکہ ان میں کوئی کوئی ایسا بھی نکل آتا ہے جو بغیر اُستاد کی منت پذیری کے، اَز خود معانی و مطالب کا استنباط کر لیتا ہے۔ یہی نہیں، غور کرو تو معلوم ہوگا کہ تمام کے تمام علوم ایسے ہیں کہ براہِ راست ان کا استنباط ہو سکتا ہے۔ معلّمِ اوّل (ارسطو) ہی کو دیکھو، اُس نے کس سے تعلیم حاصل کی تھی۔ اِس کا یہ مطلب ہے کہ مدارجِ علمی کا یہ اِرتقا اِس حد تک پہنچ سکتا ہے کہ کوئی شخص، اپنے ہی نفس کو معارف وعلوم کا سرچشمہ قرار دے لے اور جو کچھ پائے، یہیں سے پائے۔

پھر براہِ راست استنباط کی یہ قدرت کوئی انوکھی بات نہیں، بلکہ ہر شخص جب اپنی معلومات کا جائزہ لے گا، تو دیکھے گا کہ نتائج و افکار کی اچھی خاصی مقدار ایسی ہے جو خود بخود منکشف ہوتی ہے۔ اور معارف وحقائق کی اچھی خاصی تعداد ایسی ہے جس تک نفس نے بغیر کسی مصنوئی کاوش کے دسترس حاصل کی ہے۔ یعنی آپ سے آپ بغیر قضایا کو ترتیب دیئے، حدِ اوسط کی طرف ذہن منتقل ہوا ہے اور غیر شعوری طریق سے نتیجہ اُبھر کر فکر ونظر کے سامنے آ گیا ہے۔ مثلاً جب ایک شخص نے پتھر کو نیچے کی طرف لڑھکتے ہوئے دیکھا تو اُس کے ذہن میں فوراً یہ بات آ گئی کہ اگر اِختلافِ جہتین نہ ہوتا، تو پتھر اُوپر سے نیچے کی طرف کبھی لڑھک کر نہ آ پاتا۔ پھر اِختلافِ جہتین کے تصوّر سے، یہ نکتہ ذہن میں آیا کہ حرکت کے لیے الگ بُعد کی ضرورت ہے۔ اور پھر اس بُعد سے محیط و مرکز کا تصوّر پیدا ہوا۔ اور اس سے یہ حقیقت منکشف ہوئی کہ آسمان محیط ہے، اور جہات کے تصوّر اور حرکت کے اِمکان کے لیے اس کا ہونا بہر حال ضروری ہے۔

اِسی طرح جب ایک شخص نے اَفلاک میں حدوثِ حرکت کو دیکھا تو کسی محرک کی طرف ذہن منتقل ہوا۔ پھر یہ محرک ایک اور محرک کو چاہتا ہے اور اس طرح یہ سلسلہ غیر منتہی ہو جاتا ہے۔ لیکن غیر متناہی محرکات وحرکات کا یہ سلسلہ اُس وقت عقل کی گرفت میں آتا ہے جب یہ "دوری" ہو۔ لہٰذا اِس سے ذہن اِس حقیقت کی طرف منتقل ہوا کہ اَفلاک کی حرکت "دوری" ہے۔ پھر چونکہ حرکتِ دَوری طبعی ہرگز نہیں ہو سکتی، کیونکہ اِس میں ایک وضع کو چھوڑ کر، اَفلاک دُوسری وضع کی

طرف بڑھتے اور لپکتے ہیں' اس لیے ان کے لیے ایک نفس کا تصور پیدا ہوا۔ اور نفس عقل و ادراک کا متقاضی ہوا۔ اِس طرح گویا افلاک کی مجرّد حرکت سے' ذہن ان کڑیوں کو ترتیب دیتا چلا گیا' اور بغیر کسی تعلیم کے' اِس نتیجے پر پہنچ گیا کہ افلاک میں بھی عقل و ادراک کی صلاحیتیں پنہاں ہیں۔

یہ اور اِسی قسم کی دوسری مثالوں سے معلوم ہوا کہ اِس طرح کا براہِ راست علم محال نہیں ہے۔ اور یہ کہ علم کی یہ نوعیت معقولات کی آخری سرحدوں تک پہنچ سکتی ہے۔ اِس تجزیے کے بعد اب یہ جاننا چاہیے کہ اگر علوم و معارف یا معقولات کی طرف کوئی شخص نہایت قلیل مدت میں' بغیر کسی تعلیم و تعلم کے' رسائی حاصل کر لیتا ہے تو وہ نبی یا ولی ہے۔ اور اس کا یہ فعل معجزے یا کرامت سے تعبیر ہے۔ اور یہ ناممکن نہیں' کیونکہ جب تصور، فہم کے اُس مقام کو تسلیم کرتا ہے کہ جہاں اِدراک تعلم کو مانع ہے' تو اِس صورتِ حال میں ترقی کیوں ممکن نہیں۔ اور اِس صلاحیت کو ذروۂ کمال تک پہنچانا کیوں ممکن نہیں کہ جہاں پہنچ کر انسان تعلیم سے یکسر بے نیاز ہو جائے؟ علاوہ ازیں ہم دیکھتے ہیں' بہت سے طالبِ علم اپنے ہم سبق طلبہ سے کہیں آگے نکل جاتے ہیں۔ حالانکہ مدتِ تعلیم اور مواقعِ تعلیم کے لحاظ سے سب یکساں ہوتے ہیں۔ اور پھر وہ کچھ زیادہ محنت بھی نہیں کرتے۔ کیوں؟ محض اِس لیے کہ شدتِ حدس (حقائق کو پالینے کی صلاحیت) اور قوتِ ذکا اُن کو اِس قابل بنا دیتی ہے۔ لہٰذا ثابت ہوا کہ قوتِ حدس و ذکا میں آخری حدود تک اِضافہ ممکن ہے۔ اور یہی وہ حقیقت ہے جو نبوّت و ولایت کے بارے میں سمجھنے کی تھی۔

تیسری خصوصیت

نفس کی قوت کی صورت میں کبھی کبھی یہ بھی ہوتا ہے کہ بیداری ہی میں عالمِ غیب سے ایک گونہ تعلق و اِتصال پیدا ہو جاتا ہے' جیسا کہ گزر چکا ہے' اور قوتِ متخیلہ اپنے مدرکات کو صورِ جمیلہ اور اَصواتِ منظومہ کے قالب میں ڈھال دیتی ہے' جس کا نتیجہ یہ ہوتا ہے کہ اِنسان بیداری میں نہ صرف یہ کہ اُن چیزوں کو دیکھتا ہے جن کو عموماً خواب میں دیکھا کرتا ہے' بلکہ آوازوں کو سنتا اور محسوس بھی کرتا ہے۔

مزید برآں قوتِ متخیلہ اُس حسین و جمیل شے کو بھی بصورتِ محاکات پیش کرتی ہے' جس کو فرشتہ کہا جاتا ہے' اور جس کو نبی اور ولی دیکھتا ہے۔ اِسی طرح وہ معارف' جو جواہرِ شریفہ سے تعلق کی بِنا

پرحسِ مشترک میں مرتسم ہوتے ہیں' وہ بھی حسین و مرتب کلام کی شکل میں سنائی دیتے ہیں' جس کا یہ مطلب ہے کہ نبوّت کی یہ خصوصیات محال نہیں۔

یہ ہیں اَنبیا کے مختلف درجے۔ اِن میں بعض وہ ہیں جن میں تینوں خصوصیات باہم جمع ہیں' لہٰذا اِن میں اُونچا درجہ رکھتے ہیں' اَور ملائکہ کی صف میں شامل ہیں۔ بعض میں دو ہی خصوصیات پائی جاتی ہیں۔ اَور بعض ایسے بھی ہیں کہ جن میں صرف رویائے صادقہ کی ایک ہی خصوصیت موجود ہے۔ گویا ان کے مدارج میں اِختلاف ہے۔ چنانچہ ایک قسم ایسے حضرات کی بھی ہے جن میں اگرچہ تینوں خصوصیات کی جھلک ہے' مگر قدرے ضعف کے ساتھ' قوت و شدّت کے ساتھ نہیں۔

العاشر

اِس بحث کا تعلق اِس حقیقت سے ہے کہ نبوّت بھی کون و وُجود کے دائرے میں داخل ہے۔ اَور اِس کی تصدیق بھی کون و وُجود ہی کا ایک حصہ ہے۔ اِس کی تشریح یہ ہے کہ یہ عالَم بہرحال ایک ایسے قانون کی احتیاج رکھتا ہے جو تمام لوگوں میں مقبول ہو' اَور وہی عدل و اِنصاف کی کسوٹی اَور معیار بھی ہو' ورنہ لڑائی' ہنگامہ اَور فساد اِس نظام کو ملیامیٹ کر کے رکھ دے گا۔ ایسے نظامِ ہدایت کی ضرورت کا اَندازہ اِس سے لگاؤ جب عنایتِ الٰہیہ' زمین کی تشنگی دُور کرنے کے لیے موسلا دھار بارِش برسانے سے دریغ نہیں کرتی' تو نظامِ عالَم کی ہدایت کے بارے میں بھلا کیوں دریغ فرمائے گی' جبکہ یہاں اِس بات کی ضرورت ہے کہ کچھ لوگ صلاحِ دُنیا اَور صلاحِ آخرت سے متعلق وعظ و اِرشاد کی ذِمے داریوں کو نبھائیں۔ پھر چونکہ یہ کام ہر ایک کے کرنے کا نہیں' اِس لیے کچھ منتخب اَور چیدہ حضرات ہی اِس کے لیے موزوں ہو سکتے ہیں۔ علاوہ ازیں یہ کام' عنایت و ہدایت کا' چونکہ دُنیا میں موجود ہے' لہٰذا اِس کا سبب بھی موجود ہونا چاہیے۔ اَور یہ سبب اللہ کا خلیفہ ہے جو اُس کی زمین میں ہدایت و رُشد پھیلانے پر مامور ہے۔ اِس کو خلیفہ اِس بِنا پر کہا جاتا ہے کہ اس کی وساطت سے خلق اللہ میں دُنیا و آخرت کی مصالح کا احساس بیدار ہوتا ہے' ورنہ اِنسان اِس قابل کب ہے کہ اَز خود راہِ راست کو قبول کر لے؟

یہی مطلب ہے اِس آیت کا:

قدر فہدیٰ۔

اُس نے ہر ہر چیز کا ایک اَنداز مقرر کیا اَور پھر ہدایت دی۔ دُوسری جگہ فرمایا:

اعطی کل شیء خلقہ ثم ھدی۔

ہر ہر شے کو اُس نے تکوین کا خلعت پہنایا' اَور پھر اُس کی رہنمائی فرمائی۔

مطلب یہ ہے کہ فرشتہ تو اللہ اَور اَنبیا کے درمیان واسطہ ہے' نبی فرشتے اَور علما کے مابین واسطہ ہے' اَور علما اَنبیا اَور عوام میں واسطہ ہیں۔ دُوسرے لفظوں میں یوں کہو کہ عالِم' پیغمبر سے قریب تر ہے' نبی فرشتے سے قریب تر ہے اَور فرشتہ' اللہ تعالیٰ سے قریب تر ہے۔ پھر اَنبیا' علما اَور ملائکہ میں مراتبِ قرب کے لحاظ سے بے شمار درجے ہیں جس کا اِستیعاب ممکن نہیں۔

غرض' یہ ہیں حکما کے علوم و معارف، منطقِ الٰہیات اَور طبیعیات کے بارے میں جن کو ہم نے بِلا کم و کاست' بغیر حق و باطل میں تمیز کیے' اَور بحث و تمحیص میں اُلجھے' جوں کا توں صفحۂ قرطاس پر منتقل کر دیا ہے۔ اِس کے بعد ہم اپنی کتاب تہافتُ الفلاسفہ کا آغاز کرنے والے ہیں جو بتائے گی کہ اِن آرا و اَفکار میں کیا کیا چیزیں باطل ہیں۔

واللہ الموفق لدرك الحق بمنه وعونه والحمد لله حمد الشاکرین والصلوة والسلام علی سید المرسلین محمد و آله اجمعین۔ آمین ۔

☆☆☆

مجلس ترقی ادب لاہور